

ANUL V. 1999

altera 12

MULTICULTURALISM

Margit Feischmidt

• O NOUĂ PERSPECTIVĂ ȘTIINȚIFICĂ
ȘI POLITICĂ DESPRE CULTURĂ ȘI
IDENTITATE

Monica Spiridon

• SPLENDOAREA ȘI MIZERIILE
UNUI CONCEPT:
MULTICULTURALISMUL

Wit Kymlicka

• TEORIA ȘI PRACTICA
MULTICULTURALISMULUI
CANADIAN

Edmund Pech

• SORBII DIN GERMANIA.
CONTINUITATE ȘI DISCONTINUITATE
ÎN POLITICĂ PRIVIND
MINORITĂȚILE NAȚIONALE
DUPĂ 1945

Daniela Conversi

• BILINGVISMUL ÎN CATALONIA

Valentin Stan

• DILEMA ONU — ÎNTRE
SUVERENITATE NAȚIONALĂ ȘI
DREPTURILE OMULUI



Editori:

Smaranda Enache
Elek Szokoly

Colegiul editorial:

Gabriel Andreescu	Christoph Pan
Nicolae Harsanyi	Alan Phillips
Jakub Karpinski	Paul Philippi
Pierre Kende	William Totok
Adrian Marino	Dorin Tudoran

Secretar general de redacție:

Marius Cosmeanu

Redactori:

Dan Culcer	István Haller
Mihály Spielmann-Sebestyén	Liviu Vânău

altera este o publicație periodică editată de Liga PRO EUROPA, asociație neguvernamentală non-profit care își propune să stimuleze dialogul social, promovînd valorile pluralismului, respectul pentru diversitate și integrarea europeană.

Abonamente

în România: 120.000 lei/4 numere; în străinătate: 50 USD/4 numere
(cheltuieli poștale incluse)

Cont Banca Agricolă S.A. Sucursala Mureș
4596860100 (Lei); 47968601.300 (USD)

Adresa redacției:

altera

Liga PRO EUROPA

4300 Tîrgu-Mureș, ROMÂNIA, Piața Trandafirilor nr. 5, C.P. 1-154

Tel/fax: 40-(0)65-214076, 40-(0)65-217584

E-mail: altera@proeuro.netsoft.ro

www.proeuro.netsoft.ro

Cuprins

Editorial	3
-----------	---

MULTICULTURALISM

<i>Margit Feischmidt</i>	
Multiculturalismul: o nouă perspectivă științifică și politică despre cultură și identitate	5
<i>Monica Spiridon</i>	
Splendoarea și mizeriile unui concept: multiculturalismul	26
<i>Isabela Corduneanu</i>	
Identitate, memorie și multiculturalism: reconsiderări metodologice	35
<i>Will Kymlicka</i>	
Teoria și practica multiculturalismului canadian	48

ANALIZĂ

<i>Daniele Conversi</i>	
Bilingvismul în Catalonia	68

DIALOG

România într-o „Europă a regiunilor” — dezbateri <i>Altera</i> la Timișoara	84
---	----

DOCUMENT

Problema Kosovo între legitimitate și necesitate	108
Declarația Președintelui Consiliului de Securitate ONU cu privire la Kosovo	
Rezoluția 1199 a Consiliului de Securitate ONU	
Rezoluția 1203 a Consiliului de Securitate ONU	
Declarația Secretarului general al Națiunilor Unite, Kofi Anan	

Valentin Stan

Dilema ONU — între suveranitate națională și drepturile omului	121
--	-----

FEȚELE EUROPEI

Edmund Pech

Sorbii din Germania — continuitate și discontinuitate în politica privind minoritățile naționale după 1945	125
---	-----

RESTITUTIO

Adrian Majuru

Modernitate vs. multiculturalitate în Bucureștii epocii moderne (1848-1940)	143
--	-----

ECUMENICA

Lev Tolstoi

Biserica și statul	170
--------------------	-----

RECENZII

Carmen Andraș

Mircea Popa: Apropieri literare și culturale româno-maghiare	180
--	-----

Andrei Roth

Perspectivile central și est-europene (Beiträge zur Osteuropa- forschung)	185
--	-----

István Haller

Multiculturalitatea regiunilor (Seria European Studies)	189
---	-----

English Summary	198
-----------------	-----

Editorial

Multiculturalismul, asemenea altor „cuvinte” la modă, ni se oferă astăzi în multiple ipostaze, sensuri și întrebuințări, în funcție de utilizator. Conceptul, dezgolit de conținutul său autentic și originar, a devenit chiar un elixir miraculos pentru uzul politicianilor versatili, în situații dintre cele mai ciudate. Unii susțin că multiculturalismul s-ar fi născut în America anilor '60-'70, odată cu amplele mișcări protestatare ale minorităților rasiale, în timp ce alții consideră, nu fără temei, că Europa Centrală și de Est, de exemplu, făcea multiculturalism de secole, cam așa cum făcea Monsieur Jourdain proză. Chiar dacă în epoca statelor naționale, caracterul multinațional al unor state central și est-europene este contestat cu suspectă vehemență, de obicei, multiculturalitatea locuitorilor lor este acceptată cu indulgență, făcându-se trimitere însă la „melting pot”-ul țărilor de imigrație. Ceea ce constituie o dovadă în plus a confuziei — voite sau firești — ce domină teoria conceptului în cauză.

Numărul de față este primul dedicat multiculturalismului. Un subiect care a făcut valuri și în conștiința publică românească, mai puțin ca text și mai de grabă ca pretext. Termen utilizat în cele mai diferite sensuri și scopuri, de la cel originar al bunului simț popular, nedefinit conceptual, dar „înțeles” de mai toată lumea, comun tuturor zonelor lumii în care conviețuiesc diferite comunități etno-naționale, culturale, lingvistice sau religioase, pe care l-aș numi *multiculturalism natural* (exemplul Șiriei lui Slavici din Transilvania istorică este revelator în acest sens), la cel de paleativ la revendicările legitime și tot mai insistente ale unor comunități lingvistice și culturale, sau de „înlocuitor” al „internaționalismului proletar” în spațiul ex-sovietic, care servea o politică asimilaționistă anestezică a unui imperialism majoritarofil — pe care aș îndrăzni să-l numesc *multiculturalism cinic sau disimulat* —, și la cel de instrument recuperator/reparator, mai mult sau mai puțin „corectness”, care datorită exceselor sale, a stîrmit reacția atît de violentă, a unei părți importante a lumii universitare americane (*multiculturalism ideologic*). Multifuncționalitatea termenului contribuie mai de grabă la escaladarea confuziei inițiale decît la clarificarea nevoilor reale ale unor societăți moderne, complexe și pluraliste. Ceea ce nu înseamnă nici pe departe ignorarea necesității analizei lucide al fenomenului, pe cît se poate de real, dimpotrivă, într-o societate clădită pe respectul, înainte de toate, față de cultura drepturilor omului, multiculturalismul, unul dintre conceptele de bază ale pluralismului izvorît din acesta, nu poate fi lăsat doar la îndemîna nu tocmai responsabilă a politicianismelor de moment.

Numărul de față a **alterei** — ca și cel următor, de altfel — oferă spațiu de dezbatere pentru opinii diferite, ele fiind — ne exprimăm speranța —, stimulative pentru continuarea

confruntărilor intelectuale. Poziția „îngrijorată” a Monicăi Spiridon din acest număr, față de diversitatea multiculturală va constitui cu siguranță una din sursele de inspirație ale viitoarelor contribuții. Abordarea pasională a autoarei va stimula, sperăm, reacții mai puțin partizane în disecarea unei probleme de o realitate mult mai complexă. Prezența alăturată a unor opinii complementare din pana unor autori de prestigiu lui Will Kimlicka sau Daniele Conversi (vezi nota 8 de la articolul „Bilingvismul în Catalonia”) întregesc portretul unui fenomen care merită să fie abordat cu toată seriozitatea. Oricum, cititorul este invitat să-și formeze opinia bazându-se pe întreg.

Continuând dialogurile începute acum zece ani de Liga Pro Europa, numărul de față al **alterei** reproduce o dezbatere incitantă despre regionalism și un caz particular — Kosovo — de tratament nefericit al acestuia, în plină criză iugoslavă și în imediata sa vecinătate, la Timișoara, cu ocazia lansării numărului dedicat acestei teme. Învățămintele ignorării tendințelor firești de descentralizare, fie că e vorba de Kosovo, fie de Banat sau Ardeal, pot fi revelatoare.

Rubrica Ecumenica, într-o primă ediție românească, încearcă să restituie publicului cititor o opinie disidentă de-acum un secol, într-o chestiune deosebit de sensibilă și, din păcate, tot actuală: relația dintre credință, biserică și stat. Autorul articolului, nimeni altul decât unul dintre cei mai mari scriitori ai tuturor timpurilor, Lev Tolstoi, consideră că, în cadrul acestei triple relații, credința trebuie să aibă în mod firesc întâietate, cele două instituții lumești nefiind decât proiecții obiectivate ale acesteia și mijlocitoare ale înfăptuirii sale autentice. Opinia cutremurătoare a sihastrului de la Iasnaia Poliana — dincolo de excesele pesimismului său cultural — vine să ne purifice punându-ne pe gânduri, scop urmărit și de redactorii revistei prin oferta generală pusă la dispoziția unui public cititor care gîndește.

Multiculturalismul: o nouă perspectivă științifică și politică despre cultură și identitate

MARGIT FEISCHMIDT

Evenimentul definitoriu al sfârșitului de secol XX îl reprezintă trăirea diversității, a diferenței și a eterogenității societății. Ca urmare a proceselor transnaționale ale producției, consumului și comunicării, bunurile realizate la mari distanțe, evenimentele petrecute la mii de kilometri de noi, devin experiențe cotidiene. Trăirea alterității, a condiției de străin devine și mai determinantă în locurile care sînt ținte ale migrației în masă, mai ales în metropole. Odată cu imigranții străini ia naștere căutarea unor noi forme de recunoaștere a celor care, deși au fost și pînă atunci „aici”, discursurile determinante ale societății i-au redus la tăcere ori i-au uitat la periferia vieții publice: minoritățile etnice autohtone sau cele care au imigrat mai demult. Diferențele sociale și culturale dintre cei de origine diferită, reprezintă o provocare atît pentru sfera politică, interesată să găsească soluții pentru astfel de situații, cît și pentru acele științe sociale care se angajează la o interpretare a acestora. Răspunsurile generate de această provocare au creat un nou tip de discurs: multiculturalismul.

Multiculturalismul reprezintă un discurs tipic pentru o modernitate tîrzie care își asumă experiența socială a diversității și a diferenței, reinterpretînd-o și reevaluînd-o. În construcția identităților sociale, multiculturalismul este conceput în opoziție cu strategiile omogenizatoare caracteristice modernității. El pornește de la esența lor represivă sau nesatisfăcătoare și pune accentul pe *diferențiere* și diversitate. *Cultura, identitatea și politicul* devin astfel categorii centrale ale dezbaterii și ale discursului public, context în care dobîndesc noi sensuri. La diferitele nivele ale identității sociale (etnice, culturale, rasiale și, după unele interpretări, și sexuale etc.), multiculturalismul validează tehnici similare ale

reprezentării, avînd însă diferite variante în funcție de scopurile politice sau de premisele teoretice sau morale asumate.

Multiculturalismul: variante și sensuri ale discursului

În funcție de raportarea față de diferențele sociale investigate și descrise, multiculturalismul are trei interpretări fundamentale, și anume: *multiculturalism descriptiv*, *normativ* și *critic*.

Modul de abordare descriptiv privește multiculturalismul ca pe un *fact*, un *dat* — formă denumită de Radtke *multiculturalism culinar-cinic* (Radtke, 1992), iar de Schöning-Kalender *multiculturalism de consum* (Schöning-Kalender, 1992). În această interpretare multiculturalitatea se referă la diversitatea bunurilor „culturale”, în primul rînd din domeniul producției culturale (artă, muzică, film etc.), din domeniul comunicării și al serviciilor (al industriei hoteliere, turismului etc.). Acesta este cazul unui Döner Kebab, al restaurantelor grecești și al telenovelelor sudamericane. Această formă spectaculoasă, dar superficială a diversității culturale este consecința proceselor transnaționale ale globalizării, producției și consumului. Este superficială și aparentă, făcînd iluzorie toleranța culturală scontată, deoarece gusturile, dispozițiile diferite sînt mai ales accesorii ale unor alterități abstracte, întruchipate de nostalgia, de dorul după alte locuri, cel mult accesorii ale unor meleaguri îndepărtate vizitate ca turiști, și nu cele ale unor oameni trăind realmente alături de noi, avînd o altă cultură.

Unii vorbesc despre societatea multiculturală ca despre un *fact*, mai ales acolo unde interesele producției și ale politicii sociale, aparent au relaxat cadrele statului național, și unde este sprijinită imigrarea în țară a forței de muncă slab calificată în ideea satisfacerii cerințelor pieței și ale sistemului de pensionare. Acesta tip de multiculturalism este denumit de Radtke *multiculturalism instrumental-demografic*.

Despre multiculturalism se vorbește cel mai adesea în sens *normativ*: ca atare, bazîndu-se pe critica regulilor și discursurilor anterioare referitoare la diferențele sociale și culturale, el reclamă validarea unor noi norme. Multiculturalismul, ca critică — spune unul din clasicii europeni ai fenomenului, Claus Leggewie — este răspunsul dat la criza tehnicilor de tratare a fenomenului diversității culturale și a statului național etnic omogen, iar ca program, se angajează să găsească noi concepții pentru conviețuirea grupurilor demografice cu tradiții diferite (Leggewie 1990: I-XIV). Aspectul programatic a fost conceput înainte de toate în instituții ale normalizării și ale controlului social, respectiv în învățămînt, în pedagogie și în politica socială. Generalizînd aceste experiențe, există tendința ca multiculturalismul să fie interpretat tot mai mult ca o tehnică socială dispunînd de o ideologie proprie.

Multiculturalismul pedagogic: pornind de la ideea educației interculturale și bazându-se pe argumente fundamental morale acest tip de multiculturalism dorește să realizeze respectul mutual dintre culturi (Hamburger 1990). În acest scop preconizează accelerarea reformei curriculare, a planurilor de învățământ valabile la diferitele niveluri ale școlarizării. Scopurile, respectiv așteptările acestuia sînt concepute astfel încît canoanele culturale transmise prin intermediul învățămîntului să reflecte, pe lîngă cultura superioară majoritară, și pe cea minoritară, respectiv cele ale subculturilor, ca școala să permită, chiar să stimuleze autoreprezentarea minorităților.

Multiculturalismul este definit ca *ideologie de stat* din anii '70 în Canada, din anii '80 în Australia, iar în ultimii ani are o influență și în alte țări asuăra modului în care sînt redefiniți locuitorii acestora din punct de vedere politic și cultural. Ca ideologie, pornește de la experiența că există grupuri binedefinite din punct de vedere etnic, care doresc să-și păstreze specificul, respectiv diferența, considerînd că recunoașterea, ba chiar respectarea diversității nu este incompatibilă cu unitatea politică a unei țări, dimpotrivă, ea poate fi integrată în ea. (Fleras și Elliott 1993). Multiculturalismul la nivel de politică de stat consideră că diversitatea trebuie să fie nu doar tolerată, ci și sprijinită, iar pe această bază se sugerează două direcții ale acțiunii politice: transformarea pluralistă a instituțiilor naționale și a serviciilor organizatorice și crearea unor cadre instituționale în care minoritățile să-și poată păstra moștenirile culturale, fără a-și pierde astfel, șansa egalității sociale.

Conceptul central al diferitelor forme ale multiculturalismului normativ este cel de *diferență*, care în general este raportat la grupuri imaginate în cadrul unor frontiere constante, rigide, precum și la inter-relația acestora. Astfel, este postulat invariabil „propriul” și „străinul”, grupurile sociale identificate ca majoritate și minoritate. Așadar, după cum subliniază critica lui Radtke și Habermas (Habermas 1994), multiculturalismul ridicat la nivel de politică ajunge să consolideze exact ceea ce ar dori să depășească: categoriile identitare rigide și segregăția minorităților. Răspunsul minorităților la o astfel de politică este retragerea într-o formă de viață microcomunitară, cu o identitate culturală autentică, prin construirea unor structuri paralele cu *mainstream*-ul societății, și care poartă pericolul tradiționalismului, naționalismului și/sau a fundamentalismului. Ceva similar se petrece și în lupta dusă pentru transformarea învățămîntului în ce privește conținutul și instituțiile sale, atunci cînd studiile etnice și feministe (*ethnic studies, women studies*) se instituționalizează izolîndu-se de disciplinele și instituțiile anterioare, nerezultînd din acestea schimbări de concepție în totalitatea discursurilor sau a instituțiilor.

Unii dintre cei care se ocupă cu această problemă fac o deosebire între multiculturalismul bazat pe principiul diferenței și cel critic. După părerea celor

care susțin *multiculturalismul de principiu diferențial*, cultura apare ca sinonimă cu identitatea etnică, ambele sînt privite ca esențe invariabile, strategia lor politică urmărind realizarea structurilor instituționale independente. Terence Turner vorbește — în continuarea ideilor lui Gitlin — despre crearea unor rezervații culturale care romantizează alteritatea (Turner 1993). *Multiculturalismul critic* — pornind de la realitatea diversității culturale — revizuieste conceptele și discursurile utilizate de către culturile dominante și cele minoritare, cu scopul de-a crea o *cultură comună*, mai deschisă și mai democratică. (Turner 1993). Multiculturalismul critic denunță canoanele existente și subliniază în primul rînd rolul reprezentării, a instituțiilor generatoare de sensuri în construirea identității. Din această perspectivă, identitățile clădite pe asemănări și diferențieri permanente și rigide, fie majoritare sau minoritare, ilustrează aceeași logică esențialistă. În schimb, categoria centrală a multiculturalismului critic este *eterogenitatea*. Cînd adepții lui gîndesc în acești termeni programele de învățămînt, ei nu doresc să introducă canoane închise minoritare în cele majoritare, ci doresc să sublinieze caracterul dialogal al pedagogiei. Scopul lor este acela de a transforma discursurile normative și practicile anterioare de sancționare, vorbind despre identități de frontieră (*border identities*) în cadrul cărora are loc un dialog intercultural între diferitele sensuri sau influențe culturale (Goldberg 1994: 12-20). Multiculturalismul definește în primul rînd critica statului național asimilator, care urmărește omogenizarea etnică, respectiv critica culturii naționale subordonate acestuia, cautînd alternativele care recunosc și promovează diversitatea culturală. Ca un nou discurs și o nouă strategie politică este în multe privințe asemănător mișcărilor feministe sau a minorităților sexuale. Acestora le este comun faptul, că fiecare se opune unui discurs hegemonic promovînd recunoașterea unor experiențe și identități marginalizate anterior. Pe lîngă toate acestea, multiculturalismul este greu de separat de noile mișcări sociale, atît în formarea, cît și în istoria sa.

Condiția de străin în discursurile modernității și în contextul multiculturalismului

Multiculturalismul reinterpretează alteritatea situînd fenomenul într-o lumină nouă, diferită de cea pe care au identificat-o societățile moderne, cu mecanismele prin care s-a ajuns atunci la acceptarea „străinilor”, la așezarea lor simbolică și structurală. Noua raportare reflectă două tipuri de tradiție spirituală: una alcătuită din teoriile și descrierile științelor sociale despre străin și condiția sa, iar cealaltă, formată din concepțiile privind tratarea problemelor politice pe care le ridică imigranții și migrația în masă.

Teoriile clasice caută să găsească un răspuns la ce înseamnă condiția de străin în sens sociologic, ca și cu privire la structurile și procesele sociale prin

care oamenii și grupurile sînt identificați ca străini. În interpretarea clasică a lui Georg Simmel (*Exkurs über den Fremden* apărut în *Soziologie* din 1908), străinul este *acel pribeag care nu călătorește mai departe, care sosește azi și mîine rămîne aici*. Esențială este deci, unitatea dintre apropiere și depărtare: el însuși este membru al societății găzduitoare, dar locul său este definit tocmai prin exterioritatea sa. Arhetipul acestuia este comerciantul evreu, care ca urmare a funcției sale sociale (aprovizionarea grupului cu bunuri produse altundeva), trebuie să rămînă străin. Față de autohtonii legați de glie, el este dinamic, diferă prin stilul său de viață și prin raportul său față de proprietate, acest lucru menținînd distanțarea sa de societatea locală și de tradițiile acesteia. De aici rezultă marea sa libertate pe tărîmul eticii și gradul său mai mare de obiectivitate în cunoaștere. La Simmel această „existență intermediară” constituie o sursă suplimentară — sau poate însemna și așa ceva — pe cînd, la contemporanii săi, constituie un conflict permanentizat, o anomie.

În lucrările lui Robert Park — aparținînd școlii sociologice din Chicago — omul marginal (*marginal man*) se află la granița a două culturi și pentru a rezolva conflictele culturale izvorîte din această situație, trebuie să mobilizeze surse individuale. Cele două consecințe ale conflictului sînt pe de o parte, producerea unei culturi noi, hibride, aflate la granița dintre cultura imigrantă și cea autohtonă, iar pe de altă parte, o agravare a conflictului deoarece cultura dominantă respinge integrarea culturii migrante. Acesta din urmă reprezintă cazul marginalității congelate, consecințele sale fiind anomia și devianța.

Fenomenologul Alfred Schütz interpretează procesul prin care trece străinul în confruntarea sa cu acel model cultural care pentru „autohtoni” este ceva natural și normativ. Criza sa individuală poate fi soluționată doar printr-o reconsiderare a sistemului individual de relevanță, el *putîndu-se integra* doar prin asimilarea modelelor culturale ale societății majoritare, găzduitoare, iar odată cu aceasta dispăre și caracterul său de străin. Dacă străinul nu este dispus să schimbe modelul cultural adus cu sine pe cel nou, el va rămîne un „om marginal, devenind un fel de hibrid cultural aflat la frontiera dintre cele două variante ale vieții în grup, și nu va ști nici el, de care dintre acestea aparține” (Schütz 1984). Teoria sociologică clasică a străinului se concentrează asupra conceptului de *conflict*. Stichweh încearcă să găsească răspuns la modalitățile de acceptare și integrare ale străinului. Astfel, el consideră că locul și rolul social al străinilor este dat *ab ovo* în societățile stratificate, ele umplu golurile de statut rezultate din structura societății (Stichweh 1993). (Un exemplu în acest sens este că în societățile industriale dezvoltate, posturile cu un prestigiu social inferior sînt ocupate îndeosebi de străini.) Așadar, pentru interesele lor fundamentale, societățile complexe urmăresc *stabilizarea condiției stranietații*, și acest proces nu poate fi schimbat radical nici prin legea morală a toleranței. Chiar și aceasta

face condiția de străin doar suportabilă, compatibilă cu minimul liberal, fără a-i schimba determinarea structurală.

După părerea unor clasici ai antropologiei, această atitudine nu era proprie societăților premoderne, unde esența condiției de străin era privită ca o *stare tranzitorie*. Etica ospitalității (Fortes, Meyer citat de Nassehi 1995: 449) permitea, ba chiar prescria că străinul „trebuie pus la încercare”. Există diferite tehnici rituale (purificare, adoptare, înrudire fictivă) pentru depășirea condiției de străin, pentru ca străinul să devină prieten sau dușman bun de nimic.

După Bauman (Bauman 1990) cele două forme fundamentale ale relațiilor sociale sînt prietenia și dușmănia, iar străinul este de neînțeles în raportarea sa la oricare dintre acestea provocînd întotdeauna și pretutindeni probleme hermeneutice. Două sînt tehnicile prin care incertitudinea poate fi redusă: delimitarea teritorială și cea funcțională. Acestea sînt totodată și cele pe care societățile moderne nu le fac posibile decît cel mult cu prețul unor conflicte. Condiția de străin tulbură ordinea lumii, este incompatibilă cu clasificarea binară, este indecibilă și inclasificabilă, și prin urmare demonstrează caracterul accidental și fragilitatea clasificării. „Nu există anomalie mai mare decît străinul. El se află între prieten și dușman, ordine și haos, afară și înăuntru.”

Statutul național modern, care operează în primul rînd cu dihotomia prieteni-dușmani, adevăratul dușman îl recunoaște în persoana străinului, și luptă în așa fel împotriva lui, încît încearcă să-l lichideze. Prin diferitele programe de asimilare se dorește de fapt și primordial, depășirea aceastei ambivalențe; după părerea lui Bauman însă fără succes. În istoria modernității, primul moment decisiv în această privință a fost acela în care Declarația Drepturilor Omului și Cetățeanului a redus sensul noțiunii de om la cel de cetățean (Nassehi 1995: 452-453), asfel deveneau străini toți cei care nu erau cetățeni sau membri ai națiunii politice respective. Între sensul de om și cel de cetățean a fost apoi intercalat cel de străin (Kristeva 1990: 106). În era statelor naționale, prototipul străinului îl constituia rezidentul venit de peste hotare.

Radtke — în studiul citat mai sus — pledează împotriva influenței modernității de conservare a condiției de străin. În opinia sa, în societățile moderne diferențiate funcțional dispare dihotomia propriu-străin, între acestea aflîndu-se masele *străinilor neutri*, care ne apar în rolurile lor funcționale, iar elementul cel mai important al raportării față de ei este indiferența. Radtke găsește în acest raționament punctul de pornire pentru soluționarea situației grupurilor marginalizate. El vede în primul rînd diferențe sociale, pentru aplanarea cărora, străinilor/imigranților trebuie să li se acorde drepturi politice și sociale egale. În urma acestora, chiar dacă nu vor deveni prieteni cu autohtonii, ei vor dobîndi roluri funcționale neutre din punct de vedere moral.

În secolul XX. au existat trei concepții politice fundamentale promovate și de științele sociale, cu privire la soarta străinilor imigranți și la tratarea problemelor ridicate de aceștia: asimilarea, integrarea și segregarea. (Feagin 1990, Fleras-Elliott).

Școala sociologică din Chicago a fost cea care a efectuat pentru prima dată cercetări empirice în societăți moderne multietnice. În cultura imigranților stabiliți în metropolele americane au găsit, unul lângă altul, elementele schimbării și ale continuității. Ei consideraseră că direcția definitorie a schimbării o reprezintă *aculturația*, aceasta fiind prețul integrării sociale și a capacității de mobilitate. Pornind de la această constatare — nu în mică măsură normativă —, s-a creat un model care surprind procesele de integrare socială și aculturație în „*ciclurile succesive ale relațiilor rasiale*”, care conduc, de la izolare, prin concurența între grupuri și prin conflict, la adaptare, și al căror ultim obiectiv îl reprezintă asimilarea imigranților (Feagin 1990: 89-90). Milton Gordon (Gordon 1964) vorbește despre două niveluri ale asimilării care se desfășoară succesiv: *asimilarea culturală*, prin care are loc preluarea stilului de viață al majorității albe, protestante și anglosaxone, și *asimilarea structurală*, prin care, ca rezultat al celei anterioare, imigranții se integrează cu succes în instituțiile societății care îi găzduiește.

Dacă modelul anterior presupune schimbarea și adaptarea culturii imigranților la o cultură permeabilă, dar care rămîne în tot acest timp neschimbată în esență, modelul *integrării* imaginează un proces bidirecțional, din care se naște o nouă unitate raportată la ambele componente. În Statele Unite ale Americii metafora acestui proces este *creuzetul cultural* (*melting-pot*). În sfera publică, în primul rînd în instituțiile de stat (mass media, educație), cultura comună realizată în acest creuzet cultural este determinantă și reprezintă un etalon, pe cînd în sfera privată — și numai acolo — există posibilități și pentru susținerea unor tradiții distincte. Acesta este modelul care, prin faptul că a ascuns alteritățile într-un mod liniștitor — expulzîndu-le în sfera vieții private —, fără a le declara război în mod fățiș, s-a integrat bine în statul de drept liberal, asigurînd o conviețuire stabilă.

Segregația, adică sciziunea societății pe grupuri determinate de caracteristici etnice și/sau rasiale este tendința permanent prezentă la nivel social, dar accentuată în mod deosebit de anumite tipuri de politică. Granițele rigide, impenetrabile dintre grupurile sociale, separarea pe baze etnice sau rasiale pot fi explicate în mai multe feluri: din cauza concurenței inegale pentru bunurile limitate și pentru putere, a exploatarei bazate pe clase sociale, din cauza interiorizării inferiorității și a îmbinării acesteia cu identitatea culturală colectivă, și, în fine, din cauza apariției unor enclave etnice, funcționînd după propriile legi. Critica segregației atrage atenția în primul rînd asupra faptului că

inegalitatea, care are în primul rând origine economică, este legitimată și permanentizată de rasismul instituționalizat, de retorica și practica birocratică a discriminării. Începând cu anii '60, în științele sociale și în politică a apărut recunoașterea faptului că modernizarea nu a atras după sine reducerea scontată a importanței diferențelor etnice și rasiale. Dimpotrivă, la a doua și a treia generație de imigranți se pot găsi noi forme ale etnicității, ele însemnând nu doar simboluri noi și mai importante decât cele de până atunci (Gans 1979), dar și rețele etnice în curs de revitalizare, pe care oamenii le folosesc la rezolvarea problemelor cotidiene (Glazer-Moynihan 1975), precum și noi modalități de a face politică pe baze etnice. Multiculturalismul reprezintă un nou tip de răspuns la toate aceste experiențe, respectiv întrebări, prezente pe două niveluri. În politică este mai cu seamă sloganul celor care revendică din partea statului, a instituțiilor societății majoritare o altfel de raportare la imigranți. (Acest lucru se manifestă cel mai acut în disputele referitoare la cetățenie, rezultate din interesul ca națiunea să fie redefinită ca o comunitate politică polilingvă, multiculturală). Iar, pe de altă parte, este prezentă în științele sociale, unde, reluându-se principiile anterioare și căutându-se un nou cadru conceptual, se interpretează statutul politic, situația socială marginală și restricțiile culturale ale imigranților.

Critica culturii naționale și conceptul de cultură al multiculturalismului

Capitolul următor are în vedere conceptele de cultură abordate și folosite în discursurile multiculturalismului urmînd a fi examinate din perspectiva a două discipline, cea a antropologiei culturale și cea a studiilor culturale (*cultural studies*).

Conceptul de cultură definit de antropologia culturală s-a transformat corespunzător teoriilor și metodelor disciplinei. La început, prin cultură au fost înțelese obiectele unor popoare exotice colecționate și apoi depuse în muzee de către călători și filantropi entuziaști. Mai târziu, cultura era considerată atît o expresie a obiceiurilor care au atras atenția prin ciudățenia lor, cît și a manifestărilor de comportament învățat, care puteau fi cercetate direct prin metodele antropologului. Această definiție a fost urmată de cea prin care se recunoaște că cultura se află în esența din spatele a ceea ce este vizibil, în cunoașterea culturală care poate fi recunoscută cel mai bine în limbaj. Și azi sînt mulți cei care împărtășesc acea opinie a antropologiei interpretative după care cultura nu este alcătuită din obiecte, obiceiuri și/sau reprezentări, ci din semnificația comună a acestora.

Caracteristica comună a concepțiilor de cultură de mai sus, în ciuda diferențelor teoretice și metodologice, este aceea că și-au imaginat cultura ca pe o entitate închisă și statică, ce caracterizează grupuri sociale de asemenea închise, care nu comunică între ele și care sînt constante în timp (la început se vorbea mai ales despre triburi, pentru ca mai târziu să se vorbească în primul rând despre

etnii). Așadar, grupul tocmai cercetat l-au considerat a fi omogen din punct de vedere cultural, iar diferențele au fost observate doar între grupurile descrise prin caracteristici culturale. Este indubitabil faptul că — în ciuda limitelor acestei concepții recunoscute în ultimele decenii — aportul însemnat al antropologiei clasice sau moderne la cercetările din științele sociale și chiar pentru multiculturalism este dat de conceptul de *relativism cultural*.

Melford Spiro (Spiro 1986) vorbește despre trei forme ale relativismului cultural. *Relativismul descriptiv*, care decurge din determinismului cultural. Apoi, conform *relativismului normativ*, deoarece fiecare etalon reprezintă o formație culturală, nu poate fi găsit un standard transcultural prin care să se poată măsura și pe baza căruia să se poată compara diferitele culturi. Deci, sub nici un aspect nu se poate vorbi de cultură mai dezvoltată sau mai puțin dezvoltată, despre o cultură mai rea sau una mai bună. Din perspectiva *relativismului epistemologic*, fiecare cultură este, privind esența existenței sale, un unicat, iar ca atare, culturile nu numai că sînt incomparabile, dar nici măcar nu se poate imagina un cadru conceptual comun. Cea din urmă este forma radicală a relativismului, care conduce la absurditate, atît în sens politic, cît și epistemologic. Majoritatea antropologilor utilizează un fel de relativism limitat, prin care putem înțelege mai curînd varianta sa descriptivă și normativă, acceptîndu-se pe lîngă aceasta și existența anumitor caracteristici universale psihice și sociale. Conform celor susținute de Spiro, există *universalii culturale* care în orice ambianță socială sau culturală sînt determinate de funcții similare.

Antropologia s-a aflat mult vreme în situație de monopol în ce privește dobîndirea cunoștințelor despre popoarele ne-europene. Aceași era și situația etnografiei în reprezentarea culturii neolitice, a culturii „populare”. Periferia a fost reprezentată din centru, estul din vest, poziția socială inferioară din cea superioară, bineînțeles, de fiecare dată corespunzător normelor epistemologice și intențiilor politice ale celor din urmă. Critica și antropologia postmodernă atrag atenția asupra relațiilor inegale de putere ce se ascund în spatele categoriilor culturii, și văd în metoda dialogică și în conceperea unui dialog creativ, niciodată încheiat dintre cultură și diferitele subculturi, dintre cei aflați înăuntru și cei aflați în afară, o posibilitate de înlăturare a lor (Clifford, James 1983). În opoziție cu concepția anterioară, omogenă a culturii, se pune accent pe *plurivocitate*, pe diversitatea în unitate. Cu o concepție a culturii din multe puncte de vedere asemănătoare lucrează și cercetarea critică a culturii — care atrage și ea atenția asupra legăturilor dintre cultură și politică — abordînd varietatea culturală ce reflectă inegalitățile economice și de putere din interiorul societăților din epoca modernității tîrzii. Cercetarea critică a culturii se alimentează din două surse, prima reprezentînd-o critica concepției monoculturale a societății, care se referă în mod deosebit la canoane și la instituțiile și tehnicile care reproduc hegemonia

culturală (statul național, hegemonia claselor dominante sau a industriei culturale transnaționale), cea de a doua fiind cercetarea culturii populare și în general a culturii tuturor tipurilor de grupuri sociale marginalizate. „Astfel, scopul cercetării critice a culturii este de a face transparent și de a deconstrui centrul cultural, magistrala edificiului său, adică de a face vizibilă și acceptată «alteritatea culturală»” (Vörös-Nagy 1995:145-155).

Wolfgang Kaschuba, bazându-se pe cercetările istoriei sociale marxiste, pe cercetarea critică a culturii și pe cea a antropologiei critice și reflexive, rezumă în felul următor concepția culturii ca instrument, vorbirea despre cultură ca strategie politică (Kaschuba 1994). „Cultura”, care nu este altceva decât un mod de-a percepe și de-a analiza „realitatea”, se organizează în mare măsură prin discursuri sociale. „Acele discursuri sînt codificate în imagini conceptuale, texte și metafore fundamentale care trebuie să servească la poziționarea societății în istorie, la auto-conceperea și auto-justificarea socială (*Selbstvergevisserung*). (...) Istoria oferă destule exemple pentru cum a fost folosită „cultura” pentru sacralizarea atribuirilor de semnificație colective” (Kaschuba 1994:269-270).

Anthony P. Cohen prezintă dintr-o altă perspectivă — cea a antropologiei simbolice — caracterul simbolic și instrumental al culturii, specific epocii modernității. Cultura ca identitate se referă la acel efort al persoanelor sau grupurilor de a se manifesta în conceptele unei culturi obiectivate sau emblematizate. Aceasta este o practică politică, ce apare de obicei în procese caracterizate drept „etnice”. Cohen vorbește deci despre un proces care privește în primul rînd acțiunea și reprezentarea politică, avînd ca scop autodefinirea simbolică și delimitarea, cel mai important instrument al său fiind prezentarea „culturii proprii”.

Mulți autori par să fie de acord cu ideea că esența modernității, sau cel puțin unul dintre importante evenimente ale ei, constă în transformarea rolului social al culturii, ceea ce reprezintă în primul rînd rezultatul formării *culturilor naționale*. După Gellner, formarea unei economii concentrate pe creștere accentuată și ca și formarea societăților industriale a fost însoțită de o schimbare structurală: creșterea fără precedent a mobilității (Gellner 1995). Condiția acesteia a fost ca cetățenii să fie egali nu numai politic, prin declarata egalitate de șanse, ci și cultural. Omogenizarea culturală se realizează prin producerea culturilor naționale unitare avînd ca bază instituțională educația școlară generală obligatorie. Educația centrală statală a pretins și a făcut obligatorie nu doar limba „literară” unitară, dar a creat și o moștenire culturală normativă, ceea ce trebuie să fie cunoscută de fiecare membru al națiunii. (Weber 1979). Naționalizarea culturii presupune pretutindeni două procese strîns înlănțuite. Primul îl reprezintă simbolizarea, adică faptul că anumite elemente culturale — și pretutindeni similare — devin simboluri ce reprezintă națiunea, creînd canonul după care de

acum încolo va fi privită și cultura națională. Cel de al doilea proces privește reproducerea acestor simboluri și propagarea lor în instituții ca învățământul public, tipărirea, media scrisă și electronică (Anderson 1983, Lofgren 1989). Producerea naționalismului și a culturii naționale dă naștere situației în care cultura — care mai înainte constituia îndeosebi partea fără reflectare a practicii sociale — „*devine deodată perceptibilă și importantă*” (Gellner 1995:199), care nu numai că poate fi receptată prin simboluri, dar devine importantă și emoțional, constituind elementul central al unei apartenențe la o comunitate, adică al identității sale.

Crearea culturilor naționale are loc pe baza unor scenarii universale, respectiv a unei „*gramatici culturale*” (Lofgren 1989), aplicate de aproximativ 200 de ani în cele mai diferite locuri din lume, de către elitele aflate în fruntea emancipării politice. Luptele politice purtate pentru decolonizare începând cu cel de-al doilea război mondial, mișcările regionale începând cu anii '60, emanciparea minorităților rasiale și etnice din țările imigrante, toate își au rădăcinile în aceleași strategii culturaliste. Situația defavorabilă se traduce la fiecare în limbajul *culturii periclitat*e. Pentru ca acest lucru să poată avea loc, Cohen vorbește de trei condiții minimale: oamenii trebuie să recunoască faptul că este în defavoarea lor dacă alții le ignoră cultura, trebuie să constate marginalizarea culturii lor și trebuie să simtă relativa lor neputință față de această marginalizare. Creatoarea procesului este totdeauna o elită care se crede reprezentanta întregii minorități. Ea crează acele instituții, medii de comunicare prin care oferă o nouă cultură, o cultură canonizată, în primul rând formele sale obiectivate, simbolurile ca obiecte de identificare. Ea e cea care crează tradițiile, monumentele și amintirile minorității, propriul patrimoniu și colecțiile etnografice sau parcul său național, uneori și propria sa limbă dintr-un dialect în dispariție (Handler 1988).

Discursul despre cultură are și forme mai noi, caracteristice pentru sfârșitul secolului XX. (Kaschuba 1994: 270-273). *Rasismul cultural*, care este succesorul rasismului biologic, afirmă pe baza incomparabilității culturilor, a caracterului unic și nesubstituibil, că fiecare cultură are dreptul la existență și la demnitate, dar acest drept îi revine numai pe locul său geografic și nu în țările imigrante. Acest argument se folosește deseori în comunicarea cotidiană, dar și în politica conservativă. *Fundamentalismul* impune revenirea la tradițiile culturale sau religioase care sînt împotriva modernității. În fiecare situație specificul grupului social în cauză, închistarea lui într-un statut economic și/sau social inferior se traduce în limbajul discursului emoțional al culturii. Privită în general: „*cultura periclitată*” se postulează ca valoare morală universală și devine categoria centrală a luptei de emancipare simbolică și politică împotriva oprimării economice sau politice.

După critica culturalistă, majoritatea discursurilor — fie în politică, fie în științe — esențializează cultura. Comunitățile înzestrate cu o cultură specifică

sînt privite ca un fel de monade semantice închise spre exterior. Acesta este un concept tradițional și în cadrul antropologiei culturale, a cărei manifestare a provocat multe dispute, prin metafora lévi-straussiană, după care noi toți călătorim pe trenul culturii proprii și fiecare tren merge în felul său, în propria-i direcție (Geertz 1994: 340). Aceasta este afirmația unui antropolog care recunoaște, ba chiar preaslăvește alteritatea, dar dorește s-o vadă de la o distanță liniștitoare, sau cel puțin s-o vadă sigur închisă în sine. Tocmai aceasta este concepția care cu greu se poate susține într-o lume tot mai determinată de coeziunea dintre globalizare și particularități și care se formulează într-un mod similar. Ulf Hannerz vorbește despre creolizare, James Clifford de plurivocitate, Geertz de colaj, toate avînd ca însușire comună faptul că, „*acele alte lumi*” și „*modurile de gîndire străine*” nu se mai află deja altundeva, ci în imediata noastră apropiere (Geertz 1994: 346). Iar din diversitatea culturală a propriilor societăți se nasc astfel de probleme morale, care pînă acum puteau fi evitate în ideea că ceea ce este străin se află în afara vieții lumii noastre. Acum trebuie să ne însușim acea capacitate de-a putea să ne transpunem în modul de gîndire al străinului care trăiește în apropierea noastră. Iar aceasta se bazează — după observația optimistă a lui Geertz — pe faptul că trebuie să ne cunoaștem reciproc și să folosim această cunoaștere.

În continuare aș trece în revistă pe scurt felul în care concepțiile de cultură schițate mai sus apar în discursul multiculturalismului, de asemenea, cu ce argumente politice sau filosofice se asociază ele în diferitele contexte. În discursul multiculturalist survin două tipuri de interpretări ale culturii, pe care — în legătură cu problema fundamentală, cu tratarea socială sau politică a diferențelor — se clădesc două concepții care polemizează una cu alta: una privește cultura ca un dat, ca o caracteristică a unei comunități, cealaltă vede cultura ca un fel de proces ce trebuie continuu creat și tocmai din această cauză o vede și perpetuu schimbătoare.

Îndeosebi cea dintîi se reflectă în conceptul de cultură societală (*societal culture*) al lui Will Kymlicka. Cultura societală este cea care oferă posibilități pline de semnificații în toate domeniile activității umane (*meaningful ways of life*), în sfera publică și privată deopotrivă. Cultura interpretată astfel se organizează teritorial și se bazează pe limba comună. Aceasta înseamnă nu doar amintiri și valori comune, ci și instituții și practici comune în fiecare domeniu al vieții sociale: în învățămînt, în mass media, în economie, în guvernare (Kymlicka 1995: 76). Nu este necesar ca toate instituțiile amintite mai sus să fie prezente în același timp, dar în general e nevoie de instituții ca să existe cultură. Instituțiile crează și susțin cultura caracteristică unui grup. Din această cauză, consideră Kymlicka, este important să se facă distincția dintre minoritățile naționale și grupurile etnice: cele dintîi dispun de instituții proprii, pe cînd cele din urmă nu. Potrivit acestora, se vorbește și de două forme distincte privind esența lor, a diversității culturale: prima a luat ființă datorită faptului că statul a încorporat

culturi concentrate teritorial, cea de-a doua a luat ființă prin imigrare individuală sau familială. Cele două situații diferite din punct de vedere cultural necesită proceduri diferite din partea politiciii. Fiecare teoretician al multiculturalismului încearcă să dea un răspuns la întrebarea cum se raportează cultura la politică, dar și la principiile democrației liberale care funcționează pe baza liberalităților democratice ale individului. După Raz postura de membru cultural al oamenilor determină orizontul posibilităților lor, deoarece cultura comună înlesnește relațiile, interacțiunea socială, oferind pe de altă parte un sentiment de siguranță cognitivă și în mod indirect, siguranța unei apartenențe la ceva. (Raz 1996:81). Și Kymlicka gândește similar: cultura societală oferă posibilități semnificative privind libertatea și realizarea alegerii, adică cultura nu reprezintă altceva decât contextul alegerii. Deci, deși culturile sînt date și caracteristice unei societăți, ele nu au o valoare în sine, ci prin numai aceea că fac posibilă alegerea dintre posibilitățile semnificative. (Kymlicka 1995: 82-84).

Cînd este vorba despre multiculturalism, ca tehnici de organizare societală se vorbește despre două niveluri de considerare a culturii: cultura pe care o crează statul și cu care acesta se identifică, și cultura pe care o reproduc comunitățile minoritare, respectiv instituțiile acestora. Apărătorii statului liberal obișnuiesc să spună că trebuie să existe o cultură națională în sensul unei culturi controlate de către stat, un canon cultural, pentru că absența acesteia ar submina solidaritatea socială, legitimitatea țării ca unitate politică. Adepții multiculturalismului, pe de o parte, ar ceda minorităților (la Kymlicka doar minorităților naționale) dreptul creerii, reproducerii și susținerii culturii lor specifice, dar afirmă în același timp și că participarea cu șanse egale în funcționarea politică și economică a țării pretinde o cultură comună. În interesul ca cea din urmă să-și poată satisface funcția integrativă, ea trebuie recreată în așa fel încît să reflecte diversitatea culturală a țării. După Kymlicka, aceasta este ceea ce pretind majoritatea grupurilor etnice: recunoașterea prezenței lor în societate (Kymlicka 1995: 93-35).

Transformarea canoanelor și, legat de aceasta, reinterpretarea diferențelor culturale în pedagogie este unul dintre cele mai importante domenii ale multiculturalismului. Reforma planurilor de învățămînt ale catedrelor universitare și ale liceelor urmăresc două feluri de principii: unul care încearcă să ofere tuturor un sortiment cultural mai bogat, iar celălalt care încearcă să ofere o apreciere demnă a grupurilor pînă acum excluse sau subprezentate. După Taylor, planurile de învățămînt multiculturale sînt bune în primul rînd pentru a ajuta minoritățile în transformarea imaginii lor negative, creată prin internalizarea stigmatelor altora (Taylor 1994). Iar pe termen lung, trebuie să aibă loc ceea ce Taylor numește — pe urmele lui Gadamer — fuzionarea orizonturilor culturale, în urma căreia putem înțelege că acel cadru în care ne-am formulat anterior judecățile de valoare este doar unul dintre cele posibile. Scopul nostru este ca să ne transformăm într-

adevăr prin cunoașterea altor culturi. Punctul de pornire trebuie să fie presupunerea egalității culturilor — încă premergător cunostințelor referitoare la conținutul lor —, deci un fapt fundamental moral.

Pornind de la cele de mai sus, se pot aborda inovațiile ce s-au produs în numele multiculturalismului în domeniul pedagogiei. Pedagogia multiculturală sau educația interculturală indică mai multe tendințe edificate pe trei principii de bază: (1) dorește să ne educe în spiritul toleranței și înțelegerii reciproce, unde acceptarea și răbdarea să se îndrepte spre „cealaltă” cultură, spre deosebirea aceleia; (2) se străduiește să găsească elementele comune în diferitele culturi și pe această bază să dezvolte solidaritatea; (3) consideră că educația este dirijată spre moralitatea universală și sarcina sa este mijlocirea acesteia (Hamburger 1990). Politica educațională multiculturală urmărește două scopuri pedagogice determinante, unul este creșterea și dezvoltarea personalității elevilor minoritari, iar celălalt este ameliorarea relațiilor dintre persoane aparținând grupurilor de culturi și situații sociale diferite (Lasznyák și Czahesz 1995). În interesul acestor scopuri, se aplică două feluri de metode: una constă în modificarea planului de învățământ în așa fel, încât cultura și concepția istorică mijlocită prin ea să fie mai degrabă integrativă, să reflecte mai curînd diversitatea decît să fie omogenizatoare și exclusivă, cealaltă metodă înseamnă elaborarea unor astfel de tehnici, cu ajutorul cărora să se poată soluționa conflictele observate în mediul elevilor, sau să se poată oferi *soluții pozitive în sens moral* la aceste situații.

Multiculturalismul, în general, luptă împotriva inegalităților sociale și politice iar pentru aceasta, adepții principiului diferențelor văd soluția în domeniul culturii: doresc să asigure reprezentarea culturală. S-a pornit de la critica celui plan de învățământ — în primul rînd a concepției culturale și istorice — care servește reproducerea hegemoniei grupurilor sociale dominante, dar s-a comis greșeală de a alcătui noul canon cu aceleași categorii hegemonice, cu elemente constitutive ale culturii superioare. Din pluralizarea fără critică a canoanelor, rezultă nu doar consfințirea inegalităților pe care le-au dorit schimbate, dar și un succes prin afirmarea noii elite hegemonice, care de această dată se constituie din specialiștii culturilor minoritare (Turner 1993).

Multiculturalismul critic, cum îl definește Terence Turner, nu pornește de la ocrotirea culturilor ci, mai ales, critică, deconstruiește orice discurs și tehnică, care abordează o cultură ca unitate izolată și o tratează ca un fenomen al unui domeniu independent de procesele sociale sau politice. În sensul acestei critici politica de identitate multiculturalistă care se suprapune cu identitatea etnică este periculoasă îndeosebi pentru că esențializează culturile, pune prea mare accent pe caracterul lor închis și pe deosebirea lor, iar prin aceasta face invizibile domeniile de întrepătrundere dintre culturi.

Trebuie văzut însă că politica de etno-identitară, care esențializează și obiectivează cultura în epoca modernă târzie, face parte dintr-un context mai larg pe care Turner îl caracterizează astfel: „*Starea de azi a organizării mondiale a capitalului, și ca urmare depășirea statului național, apariția politicii etnice și identitare, răspîndirea explozivă a noilor tehnologii informaționale și a mass mediei, înflorirea culturii de consum capitalist-târziu au creat o situație în care cultura a îmbrăcat noi semnificații și raporturi. Dintre acestea cea mai importantă este ideea conform căreia, cultura diferențiată pe bază de naționalitate este izvorul și terenul drepturilor colective care servesc la autodefinire. Cultura ca atare devine izvorul unor astfel de valori care pot deveni capital politic — dinăuntru ca bază a solidarității de grup și a mobilizării sociale, iar dinafară ca revendicare a altor grupuri sociale, forme de guvernămînt și a sprijinului opiniei publice din lumea întreagă. Cultura, ca și categorie universală, independentă de unele culturi, pe care le cuprinde totuși în sine, poate fi percepută conform acestei noi interpretări ca forma culturală a noii situații istorice globale: la urma urmei, ca și un fel de metacultură, ca și „cultura culturii” (Sahlins 1993:5) (Turner 22).*

Pornind de la recunoașterea proceselor de mai sus, multiculturalismul critic pretinde ca sfera culturii/culturilor să fie abstrasă din centrul sistemelor politice și al comunităților sociale, respectiv al ideologiilor care îl legitimează. Principiul culturii unice trebuie înlocuit cu principiul că instituțiile politice ale statului trebuie să-și cîștige legitimitatea din sprijinirea și coordonarea conviețuirii diferitelor grupuri, tradiții și identități culturale. Nu cultura, ci *capacitatea de a crea cultura* va fi acel principiu general, pe care pe de o parte îl susțin noile teorii culturale ale antropologiei, dar pe care, pe de altă parte, se poate construi o politică, a cărei menire nu este sprijinirea culturilor existente care se zbat pentru recunoașterea lor, ci crează un astfel de cadru constituit din instituții și discursuri metaculturale, care susține și sprijină manifestarea în sfera publică a grupurilor, identităților și problemelor culturale Scopul final al oricărei politici generale a multiculturalismului este să sprijine capacitatea oamenilor, a tuturor membrilor și grupurilor societății (și tocmai aceasta o putem numi capacitate creativă de cultură) de a se edifica și de a se reprezenta pe ei înșiși.

În privința conceptului de cultură, concepția lui Habermas nu diferă mult de cea a lui Turner, în schimb, concluziile lor, îndeosebi felul în care interpretează multiculturalismul raportat la cultură, diferă una de alta. Habermas pleacă de la ideea că deoarece în epoca modernității esența culturii este într-o continuă schimbare, reglementarea juridică nu se poate referi la nici o stare stabilă a acesteia. În statul de drept democratic trebuie doar oferită posibilitatea reproducerii universurilor culturale, asigurînd libertatea de alegere a individului ca să decidă singur dacă își urmează sau își modifică tradițiile, sau chiar le

abandonează (Habermas 1994:). După Habermas, Taylor și adepții săi, au apucat pe o cale greșită tocmai prin supralicitarea culturii. În locul intenției lor originare care consta în echilibrarea condițiilor sociale, ei își pot imagina doar ocrotirea formelor de viață și a tradițiilor grupurilor discriminate, în urma căreia blochează diferențele pe care doreau să le schimbe.

Multiculturalismul ca politică identitară

În dimensiunea sa politică, multiculturalismul este corelat, în primul rând, cu emanciparea, cu recunoașterea și lupta pentru o reală egalitate de șanse a grupurilor determinate pe baze etnice și rasiale. Cîțiva dintre autorii citați mai înainte (Kymlicka, Habermas) consideră că problemele ridicate de identitatea culturală, de minoritățile culturale — atît la nivelul principiilor cît și al practicilor — sînt radical diferite de problemele celorlalte grupuri marginalizate. În opoziție cu ei, cred că, totuși putem găsi multe similitudini în felul în care se discută în public în ultimii douăzeci de ani despre minorități etnice sau rasiale, femei, minorități sexuale. Se folosesc aceleași concepte (de exemplu, identitate, cultură) iar în interpretarea lor găsim referiri la aceleași tradiții ale istoriei ideilor. Dar cea mai mare asemănare o văd în tehnica prezentării problemelor, în modul în care sînt reprezentate și se fac publice diferitele probleme ale identității, și modul în care posibilitățile acțiunii politice sînt ajustate acestora. În ceea ce privește aceasta din urmă, printre antecedentele multiculturalismului se numără și noile mișcări sociale desfășurate în anii '60. În anumită măsură discursul și practica politică a *corectitudinii politice* (political correctness) poate fi privit atît ca precedent, cît și ca parte integrantă a manifestării multiculturalismului.

Pe tărîmul politicii constatăm că sub egida multiculturalismului continuă și se și intensifică o practică anterioară, dar nu prea veche, aceea că se vorbește de problemele identității, a genului, a culturii în politică. Acest efort este amplificat de cercetările științelor sociale care investighează originile sociale și politice ale diferențelor — anterior considerate naturale — și de aceea neproblematizate (ex. diferențe sexuale, rasiale sau culturale). Are loc *politizarea identității și a culturii*, de aceea se poate pune problema în mod justificat: putem să ne lărgim concepția — clădită pe tradiții liberale — despre politică în așa fel încît să cuprindă și noile tendințe sau pur și simplu este vorba despre aceea că tot ce se întîmplă în acest domeniu al politicii identitare, contravine în mod indisolubil principiilor liberalismului și a statului de drept.

Cele două concepții de mai sus s-au confruntat în disputa Ágnes Heller (Heller 1994, 1995) contra Kim Lane Scheppele - Anna Wessely (Scheppele-Wessely 1995), în care Heller apără punctul de vedere clasic-liberal, iar coautorii Scheppele și Wessely căutau sensurile mai noi ale politicii și ale principiilor liberale, pornind de la limitele acesteia. Poziția lui Ágnes Heller este aceea că determinarea

corporală, legăturile biologice și culturale sînt pre-politice. După părerea lui Kim Scheppele și Anna Wessely, în schimb, toate acestea sînt conținute de secole întregi în politică, deci întrebarea este cum pot fi echilibrate inegalitățile produse de acesta. Cea dintîi consideră că — tocmai pentru a păstra puritatea politicii — trebuie menținută separarea sferei private de cea publică. Cele din urmă citează discursul feminist: ceea ce este personal, este în același timp și politic (the personal is politic), susținînd că tocmai doborîrea graniței dintre cele două sfere ar putea însemna o șansa pentru realizarea egalității sociale. În acest mod, problemele anterior marginalizate ar putea pătrunde în viața publică, reevaluîndu-se însăși sfera privată, care n-ar mai fi doar conservatoarea relațiilor anterioare de putere, ci, în spiritul valorilor liberalismului, al egalității și al demnității, s-ar putea transforma.

În disputa dintre adepții și oponenții multiculturalismului se confruntă concepțiile tradiționale și mai noi ale relației dintre identitate și politică. Adepții multiculturalismului cred că au găsit un instrument radical nou pentru tratarea deosebirilor sociale și acesta poate să funcționeze în cadrul statului de drept democratic. După Raz, liberalismul are trei răspunsuri la această problemă: atitudinea numită *toleranță*, care în schimb — știm din experiență — înseamnă și limitarea celor diferiți în folosirea spațiilor publice și a mediei; concepția care împotriva discriminării ocrotește prin drepturi individuale, precum și susținerea *multiculturalismului* din convingerea că libertatea și reușita personală depind de posibilitatea de a aparține fără opreliști unui grup cultural (Raz 1996: 78-79).

Punctul de plecare al multiculturalismului constă în aceea că statul liberal deși i-a ocrotit pe membrii minorităților de discriminare cu ajutorul legilor sale, nu a sprijinit exprimarea culturii lor specifice. Ținînd cont de aceasta, Kymlicka propune o mai nouă tipologie a drepturilor minorităților (Kymlicka 1995: 26-33):

- *dreptul la autoguvernare*: puterea să fie cedată minorităților naționale, respectiv să fie împărțită între organele centrale de guvernare și subunitățile regionale, chiar și sub anumite forme ale federalismului

- *drepturi polietnice*: sprijin material și ocrotire juridică pentru practica culturală a grupurilor etnice și confesionale, revendicînd schimbări în domeniile controlate de către stat: politica antirasistă, transformarea planurilor de învățămînt școlar în așa fel ca în ele să se reflecte aportul pozitiv al minorităților la cultura și istoria țării

- *drepturi speciale de reprezentare*: se pornește de la realitatea subreprezentării diferitelor minorități — nu numai culturale —, și drept soluție pentru echilibrarea dezavantajelor, propune drepturi speciale de reprezentare care pot fi în vigoare pe timp determinat — care de ex. garantează pentru minoritățile etnice și naționale un număr determinat de locuri în legislație și instituțiile de stat.

În ultimii ani, disputa dintre Charles Taylor și Jürgen Habermas contextualizează pe plan teoretic problema drepturilor individuale sau colective, care este una dintre cele mai importante probleme ale politicii minoritare. După Taylor, la sfârșitul secolului 20, în urma mișcărilor civice și feministe, și de emancipare ale celor mai diferite minorități, conceptul cheie al politicii a devenit recunoașterea, întărită prin raportul dintre identitate și recunoaștere. În democrația burgheză *egala recunoaștere* se poate realiza în două feluri. *Politica universalismului* înseamnă una dintre posibilitățile principale, care subliniază demnitatea egală a fiecărui cetățean, și scopul căreia este egalizarea drepturilor. În acest caz, la baza demnității stă o capacitate umană universală, ceea ce este identic în fiecare om, și nu ceva ce a fost realizat de cineva undeva. Celălalt principiu, care după Taylor este la fel de compatibil cu statul de drept liberal, este *politica diferențierii*, după care obiectul recunoașterii constă în identitatea individuală a persoanelor sau grupurilor, în deosebirea lor de toți ceilalți (Taylor). În înțelesul acestuia din urmă, prețuirea egală i se cuvine celui diferit, a culturilor existente, ceea ce presupune și tratarea preferențială a grupurilor defavorizate (ex. discriminare pozitivă pînă ce se echilibrează diferențele sociale).

Prima dintre cele de mai sus este interpretarea procedurală a politicii conform tradițiilor liberalismului, ceea ce presupune din partea cetățeanului o angajare față de procesul, față de practica politicii, în timp ce statul nu sprijină nici o concepție particulară *substantivă*, rămînînd neutru în privința conținutului bunăstării. În opoziție cu aceasta, Taylor consideră că și la nivelul principiilor liberalismul poate fi împăcat cu acea experiență după care intenția elitei politice a fiecărei minorități este ca să reprezinta cultura minorităților ca valoare și scop colectiv. Prin aceasta, în schimb, se crează nu numai condițiile eligibilității individuale a culturii, ci se crează însăși comunitatea și cultura ei. Chiar și o societate care dispune de puternice scopuri colective poate fi liberală — spune Taylor, dacă acceptăm că există liberalism neprocedural. Acest model face diferența între drepturile și libertățile fundamentale, care conform tradiției liberale sînt individuale și primordiale, și — importante, dar revocabile — privilegiile și scutiri.

După Habermas, politica recunoașterii tayloriene, în măsură în care postulează identități colective avînd ca bază un consens substantiv, prejudiciază principiile de bază ale dreptului modern, ale cărui însușiri, sînt reglementate individual și procedural. Habermas demonstrează că interpretarea ordinii de drept, respectiv a politicii procedurale în sine ar fi o posibilitate suficientă pentru ca noile valori și interese apărute într-o societate să se manifeste și să fie recunoscute. Habermas pornește de la faptul că „*luarea în considerație a scopurilor colective nu are voie să destrame structura dreptului, nu poate să distrugă forma juridică...*” Astfel, prin intermediul mecanismului discursului public și al politicii se poate modifica conținutul etic al realizării drepturilor fundamentale, și pot fi

reformulate însăși drepturile. Dacă se schimbă cetățenii unui stat, se schimbă și discursul care definește evidențele etico-politice. O viață publică funcționabilă care face posibilă și sprijină discursurile de autointerpretare, adică în procesul realizării drepturilor subiective egale, se extinde și asupra garantării conviețuirii egale în drepturi a diferitelor grupuri etnice și a formelor lor de viață culturală. Toate acestea izvorăsc din prețenții juridice și sînt sprijinite de dreptul la respectul reciproc și nu de valoarea egală a culturilor, cum presupunea Taylor.

O caracteristica a statului de drept modern este că între cetățenii săi nu există și nici nu se poate crea nici un fel de consens valoric substanțial. Încercările diferite de aceasta, care doresc să alcătuiască comunitatea valorilor și a culturii — după Habermas — sînt contrare modernității și ca atare într-o societate modernă vor fi *segregate* în mod necesar. Hotarele fiecărei comunități pozitiv discriminate se consolidează, dar șansele lor la egalitate scad. După Habermas, singura cale practicabilă a integrării este formarea și menținerea consensului procedural — privind procedurile legitime ale legislației și guvernării. Iar acesta, judecînd într-un model de asimilare cu două niveluri înseamnă că statul de drept democratic poate pretinde de la cetățenii săi, inclusiv de la imigranți, *integrarea politică*, în timp ce cel de-al doilea nivel, *asimilarea etnică sau culturală*, nu. Deci după Habermas, cheia tratării diferențelor în democrația liberală este separarea integrării politice de cea etnică (Habermas 1994).

În opoziție cu aceasta, adepții multiculturalismului văd două modalități complementare ale emancipării și totodată ale integrării sociale pentru minoritățile marginalizate și identitățile nerecunoscute. *Cultura comună* controlată de stat, cele mai importante discursuri publice și instituțiile politice trebuie transformate în așa fel încît acestea să recunoască și să reprezinte pluralismul valorilor, diferențele existente și dreptul la a fi diferit. Pe de altă parte, doresc să aplice temporar și tehnici speciale în practica politică, de exemplu, discriminarea pozitivă în diferite domenii concurențiale, cu ajutorul cărora se pot echilibra situațiile sociale defavorizate. Multiculturalismul caută soluții politice noi la problemele apărute în societățile moderne sau care pînă în prezent nu au fost soluționate în mod satisfăcător: statutul politic al imigranților, problema marginalizării minorităților autohtone, în general tratarea dezavantajelor sociale provenite din aceste diferențe. Multiculturalismul pune în lumină minoritățile, diferențele, diversitatea. Dar înainte de toate, înseamnă un nou discurs, care pornind de la critica marilor narrative ale modernității care țintește atît omogenizarea cît și discriminarea, situează într-un alt context raporturile dintre identitate, cultură și politică. □

BIBLIOGRAFIE

- Anderson, Benedict (1983): **Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. London.
- Bauman, Zygmund (1990): *Modernity and Ambivalence*. In: Featherstone, Mike ed. **Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity**. London, Sage, 143-169
- Clifford, James (1983): **On Ethnographic Authority. Representations**, 1., 118-146.
- Cohen, Anthony P. (1993): *Culture as Identity: An Anthropologist's View*. **New Literary History. A Journal of Theory and Interpretation** 24, 195-209
- Feagin, Joe R. (1990): *Theorien der rassischen und ethnischen Beziehungen in den USA. Eine kritische und vergleichende Analyse*. In: **Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten**. Dittrich, Eckardt – Frank-Olaf Radtke (Hrsg.), Opladen, 85-118.
- Fleras, Augie si Jean Leonard Elliott (1993): *Celebrating Diversity: Multiculturalism as Ideology*. In: Fleras, Augie si Jean Leonard Elliott: **The Challenge of Diversity. Multiculturalism in Canada**. Nelson Canada, 53-67
- Habermas, Jürgen (1994): *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*. In: Gellner, Ernest (1995): *A nacionalizmus és a komplex társadalmak kohéziójának két formája*. In: Bretter Zoltán, Deák Ágnes szerk., **Eszmék a politikában: a nacionalizmus**. Pécs, Tanulmány, Gutmann, Amy (Hrsg.) **Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung**. Frankfurt am Main, 147-196
- Glazer, Nathan – Moynihan, Daniel (1975): **Ethnicity. Theory and Experience**. Harvard University Press.
- Goldberg, Theo David (1994): *Introduction: Multicultural Conditions*. In: **Multiculturalism. A Critical Reader**. Goldberg, T. D. ed. Blackwell, 1-44.
- Gordon, Milton M. (1964): **Assimilation in American Life**. New York.
- Hall, Stuart (1992): *The Question of Cultural Identity*. In: Hall, Stuart – David Held – Tony Hamburger, Franz (1990): *Der Kulturkonflikt und seine pädagogische Kompensation*. In: **Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten**. Dittrich-Radtke (Hrsg.), Opladen, 311-325.
- Heller Ágnes (1994a): *Törékeny szabadság. Biopolitika Amerikában*. **Mozgó Világ**, 3., 3-17.
- Heller Ágnes (1994b): *Újabb gondolatok a biopolitikáról*. **Magyar Lettre Internationale**, 14., Ösz, 70-74.
- Kaschuba, Wolfgang (1994): *Kulturalizmus. A szociális szempont eltűnése a társadalmi diszkurzusból*. **Replika**, 15/16., 263-277.
- Kristeva, Julia (1990): **Fremde sind wir uns selbst**. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Kymlicka, Will, 1992: **Liberalism, Community and Culture**. Oxford.
- Kymlicka, Will, 1995: **Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights**. Oxford, Clarendon Press.
- Leggewie, Claus (1993): **Multi Kulti. Spielregeln für Vielvölkerrepublik**. Rotbuch, Nördlingen.
- McGrew eds., **Modernity and its Futures**. Cambridge, Open University Press
- Radtke, Frank-Olaf (1992): *Die Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus*. In: Elcin Kürsat Ahler (Hrsg.): **Die multikulturelle Gesellschaft: der Weg zur Gleichstellung**. Frankfurt am Main, Verlag für interkulturelle Kommunikation, 129-141
- Nassehi, Armin (1995): *Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Beobachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen*. **Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie**, 47.3., 443-463.
- Raz, Joseph (1994): *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, **Dissent**, Winter, 67-77

- Scheppele, Kim Lane – Wessely Anna (1995): *Kulturális politika és politikailag helyes viselkedés. Világosság*, 7., 64–79.
- Schütz, Alfred (1984): *Az idegen*. În: Hernádi Miklós szerk., *A fenomenológia a társadalomtudományban*, Budapest, Gondolat, 405–413
- Stichweh, Rudolf (1993): *Az idegen. Megjegyzések a világtársadalom fejlődéséhez. Régió*, 4., 12–30.
- Taylor, Charles (1994): *The Politics of Recognition*. În: Gutmann, Amy ed. **Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition**. Princeton, Princeton University Press
- Turner, Terence (1993): *Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should be Mindful of It? Cultural Anthropology*, 8 (4), 411–429
- Traducere de Ida Mária Bálintfi*

*

Margit FEISCHMIDT (n. 1968) este antropolog cultural. A absolvit Facultatea de maghiară-germană din cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj, precum și Facultatea de Antropologie Culturală a Universității Eötvös Loránd din Budapesta. În prezent este profesoară universitară la Catedra de Comunicație a Universității Janus Pannonius din Pécs (Ungaria). Redactor la revistele *A Hét* (București), *Jelenlét* (Cluj) și *Pro Minoritate* (Budapesta). A publicat și a prefăcut antologia de texte *Multiculturalism* (1997), cât și numeroase studii, articole, recenzii și traduceri.

Margit Feischmidt, *Multukulturalizmus: kultúra, identitás és politika új diskurzusa*.

Splendoarea și mizeriile unui concept: multiculturalismul

MONICA SPIRIDON

Vocabulă echivocă și în cel mai înalt grad discutabilă, multiculturalismul a izbutit în mod paradoxal să facă în România carieră de instrument neproblematic, transparent și multifuncțional. Unul dintre motivele pentru care, la noi, termenul a prins rapid, inflamând spiritele neavizate, este capacitatea sa de a intra (total sau parțial) în false sinonimii cu noțiuni aparent familiare precum *pluralism cultural*, *universalism*, *trans-culturalism*, *cosmopolitism* — și încă altele, pe care nu le mai numesc, ca să nu sporesc o ceață lexicală densă.

Angajat într-un contencios intelectual venerabil — cel al raporturilor dintre **particular și universal**, dintre **unitate și diversitate**, dintre **identitate și alteritate** — multiculturalismul oferă unor *dileme* perene un răspuns *datat* care etalează la vedere *pecetea mediului* în care a fost lansat: universitatea americană.

Cu toate acestea, printre prejudecățile tenace legate de multiculturalism, cel puțin două au făcut o carieră spectaculoasă: mai întâi, că el ar fi un asalt concertat contra unei unități de monolit, nu un răspuns oferit unor situații particulare lunecoase și difuze și, în al doilea rînd, că ar fi apărut într-un vacuum, nu ca un fenomen de reacție, alături de altele, condiționat de ele.

Butoiul cu pulbere al multiculturalismului — inițial cu o miză strict educativă — a fost detonat la mijlocul decadei trecute în departamentele de literatură engleză de pe malul vestic al Atlanticului, de o întrebare explozivă: este în stare cultura să-și asume misiunea de instrument al educației în spiritul valorilor democrației?

Extinzîndu-se în alte arii academice, conflagrația a angajat și departamentele tradiționale de *Literatură comparată*, în conflict cu cele, mai recente, de *Studii Culturale*, care amenință să le înghită treptat pe primele, după care a făcut aderențe necontrolabile, în planul ideologic, etic, filosofic, economic, politic etc.

Evoluția globală a conflictului are o istorie aparte, care ar merita relatată pe larg, în special în România, unde se vorbește despre ea după ureche. Ea este

povestea campaniei orchestrate de idolatrii post-colonialismului, ai neo-marxismului, ai neo-istorismului, ai feminismului, adică **ai marginalității intolerante**, înrâncenate în ofensiva contra *Europeanului-alb-mort* și transformând ideea de diversificare culturală într-o armă a discriminării inverse.

Nu mă pot abține să nu adaug că focul frustrațiilor și al resentimentelor acute a fost alimentat abundent de combustibil conceptual european, oferit de prozelității *diferirii* și ai *heteroglosiei* agonice, retransați pe linia teoretică fortificată Derrida-Bahtin.

* * *

În punctul său inițial, multiculturalismul american a fost un sistem de răspunsuri eterogene care, începînd cu un moment istoric bine precizat, s-au oferit dilemelor legate de diversitate.

Modernitatea a fost un element de maximă agresiune față de stabilitatea socială tradițională, catalizată anterior de natură, de biserică, de familie, de instanțele de control comunitar etc. În special după primul război mondial, educația americană a căutat insistent soluții de răspuns la presiunile centrifuge ale modernității. Ce anume ar fi putut să substituie factorii de coerență anteriori și cum s-ar fi putut contracara diversitatea accelerată și creatoare de confuzie, generată de dispariția acestora?

O precizare esențială se impune aici. Imediat după cele două războaie planetare, diversitatea socială a fost concepută exclusiv **în termeni economici**. Soluția proiectată atunci pentru contracararea potențialei denivelări socio-economice explozive fost așa numita *egalizare a șanselor*, prin instituirea unor norme de meritocrație și prin instituționalizarea unui sistem de educație bazat pe un nucleu tare, sau un trunchi comun, cu funcție omogenizantă.

Spre sfîrșitul celui de-al doilea război, mai toate marile universități americane au întocmit și au făcut publice studii solide, rapoarte și documente programatice cu privire la situația susmenționată și la soluțiile ce se impuneau. Dintre acestea, unul anume merită o atenție aparte, mai ales că a funcționat paradigmatic. Inițiatorul său este un personaj proeminent al scenei socio-culturale și politice americane din secolul nostru: James B. Conant — președinte al Universității Harvard între 1933 și 1953, consilier al președintelui Eisenhower și ambasador al S.U.A. în Germania.

James Conant a fost fără îndoială unul dintre reformatorii cei mai decizi și mai productivi ai sistemul academic american postbelic. Înainte de orice, numele său s-a legat de brevetarea unui sistem de testare profesională pentru selecția studenților și a corpului profesoral, care a instrumentalizat și a pus în practică ceea ce s-a numit *meritocrația americană*.

Conform lui Conant, cel mai eficient mod de a contracara diversificarea economică modernă și stratificarea de clasă potențială generată de ea ar fi fost

mobilitatea socială, bazată pe un sistem funcțional de egalizare a șanselor. Într-un asemenea sistem de referință, educația devine un pivot decisiv al mobilității — cheie a succesului economic și a accesului egal la acesta. A înzestra fiecare generație cu un nucleu cultural — deopotrivă informativ și formativ obligatoriu și comun — însemna a stopa diferențierea de clasă și a o împiedica să se reproducă și să se accelereze de la o generație la alta.

Traducerea în practică a acestei filosofii educaționale și politice a căzut în sarcina unui comitet numit de James Conant, format din 12 profesori care au început să lucreze imediat după atacul de la Pearl Harbour și care au produs în 1945 un document programatic faimos: **General Education in a Free Society** (cunoscut și sub numele de **The Red Book**).

Obiectivul vizat în mod explicit de document era o societate stabilă, rezistentă la presiunile centrifuge și la elementele corozive ale modernității, care să aibă alți piloni decât religia, comunitatea și biserica. El a fost modelul unei serii de documente similare, emise pentru uz propriu de alte instituții universitare americane aproximativ în aceeași perioadă.

Foarte pe scurt, soluția preconizată de document presupunea o *tactică de acțiune* — **meritocrația**, ca rețetă de selecție și promovare a populației universitare — și o *filosofie educațională*, mizînd pe **educația generală**, numită în *curricula* și „**liberală**”. Așa numita *core culture* — textele fundamentale în domeniul umanităților și științelor sociale — ar fi urmat să asigure liantul necesar menținerii unei societăți civile echilibrate și stabile.

Cultura devine astfel unul dintre răspunsurile majore date diversității, care — nota bene — în această perioadă nu este niciodată definită din unghi rasial, etnic, religios, sexual etc. Cu precădere literatura (așa numitele *Great Books: Canonul*) primește investitura de instrument capabil să articuleze corpul comun de convingeri necesare unui cetățean, ca și încrederea în valorile formative ale democrației.

În următorii 40 de ani, educația superioară trans-oceanică a funcționat în baza acestui sistem reglator, ilustrat exemplar de principiile expuse în *The Red Book*. Cu precizarea că, în tot acest răstimp, în societatea americană a mai funcționat un element de coeziune, capabil să anihileze tensiunile centrifuge potențiale — este vorba de războiul rece. În condițiile existenței celor două blocuri ostile, genul proximal al identității americane a fost mult mai puternic decât presiunile spre exhibarea diferențelor de orice fel.

În mod simptomatic, exact în anii '84-'85, perioadă a destinderii și a *Perestroikăi*, se fac simțite primele simptome ale *multiculturalismului*. După 1989, falimentul comunismului și dezintegrarea Uniunii Sovietice transformă Europa de Centru și de Est într-un laborator gigantic, unde se experimentează pe viu — cînd pașnic, cînd violent — soluții de răspuns în fața escaladei diversității.

Încă de la jumătatea decadei trecute, statistici sistematice arată că structura demografică a universității se modificase dramatic în America. Populația universitară

crescuse de la 3,5 la 14 milioane. Numărul non-albilor era de 20%, iar totalul femeilor de 55%. O deplasare care se petrecuse lent devine acum evidentă, în circumstanțe istorice propice. Practic sistemul de referință și limbajul documentelor academice de tipul *Red Book* din anii 45 explodează. El este înlocuit cu un altul în care diversitatea este concepută obsesiv în orizontul a 3 categorii exclusive de referință: **race, gender, class** (așa numita Sfântă Treime). Alți factori esențiali ai diversificării — precum religia, limba, ocupația, vârsta — nu intră în calcul.

Din acest moment, multiculturalismul devine un fenomen cu manifestări și consecințe paradoxale și greu controlabile. Se poate vorbi în mod egal justificabil de o logică multiculturalistă în plan intelectual și de o suită de multiculturalisme cu manifestări educaționale, literare, politice, sociale, filosofice dintre cele mai eterogene.

* * *

S-a afirmat, pe bună dreptate, că după anii '90 — multiculturalismul s-a transformat într-un tren cu care poți să circuli pe distanțe variate. Există o variantă moderată a multiculturalismului și, exact la antipod, alternativa sa radicală. Între ele, un spectru amplu cu cele mai echivoce nuanțe. *Ce le deosebește în ultimă instanță sînt modelele de diversitate de la care pleacă și cărora le propun răspunsuri.*

În versiunea moderată (sau slabă), multiculturalismul are peste ocean o anumită tradiție, cu sursa în primele decade ale veacului nostru, în filosofia lui John Dewey. Alturi de Dewey sau doar în prelungirea sa, Randolph Bourne sau E.D. Hirsh sînt numai cîțiva dintre promotorii teoriilor pluralismului social, pledînd, pe de o parte, pentru autonomia și identitatea grupurilor sociale, imune la presiunile asimilante externe; iar pe de alta, pentru existența unui spațiu public în care grupurile să se exerseze în producerea unei culturi comune cu o marcată componentă civică. După cum se poate observa, în această variantă *soft*, cultura își păstrează încă prerogativele de element coagulant.

La cealaltă extremă, multiculturalismul radical **demonizează noțiunea de cultură comună**, denunțînd-o drept expresie deghizată a normelor și valorilor unui grup dominant. Se vehiculează și ipoteza unui universalism opresiv. De unde concluzia, cu totul trecută cu vederea la noi, că multiculturalismul în varianta sa *hard* — din păcate cea mai populară în afara spațiului cultural american — nu este un sinonim, ci o alternativă a universalismului, a pluralismului cultural și a unei diversități integratoare și elastice.

Rezultatul palpabil al unui asemenea parohialism agresiv — de la programele de studiu universitar la praxisul politic, social etc. — este atomizarea culturală împinsă la absurd și enclavizare fără speranțe într-un gheto rasial, de clasă sau de gen, produs al unui parohialism agresiv și al unui conformism al diversității. De ce? Fiindcă există o întrebare, ocultată strategic de officianții radicali ai multiculturalismului: dacă admitem diversitatea radical-democratică a tuturor

culturilor, cum garantăm existența unui spațiu comun de întâlnire și de dialog, care să facă posibile relațiile, raporturile, în fine comparația între monade?

Presupunând că s-ar impune definitiv în sfera socio-umanistă, logica multiculturalistă ar duce la încapsularea fiecărei zone de creație în propria identitate insulară. În formele sale tari, multiculturalismul — educațional, ideologic, politic — exacerbează diversitățile agresiv-centrifuge, erodînd și punînd în cauză canoanele estetice atemporale și trans-culturale.

Edward Said, spre exemplu, în anii '70 un promotor al dialogului dintre Est și Vest, a devenit în ultimul timp un campion al diferirii culturale fără limite. Ca și Gayatri Spivak, să zicem, el întruchipează una dintre formele cele mai agresive ale post-colonialismului dogmatic de stînga, care nu dinamitează canoanele tradiționale, ci le întoarce pur și simplu, cu susul în jos.

În toate variantele sale anterioare, universalismul cultural (promovat sistematic la noi de Adrian Marino, cu argumente teoretice perfect articulate) presupunea existența unui model de adîncime al tuturor literaturilor — ca țintă a unui efort inductiv și exploratoriu enorm. Din nefericire, multiculturaliștii proeminenți de azi *suspectează în sine ideea de Model*, de matrice comună, denunțînd-o ca virtual opresivă sau discriminantă.

* * *

Revenind la modul în care multiculturalismul *tare* definește diversitatea în spiritul reducționist al treimii *race-gender-class*, mai trebuie adăugat că introducerea în discuție a altor categorii relevante — vîrstă, ocupație, religie, limbă — este stopată abrupt și etichetată drept pandant al valorilor dominante, opresive, rasiste, sexiste, patriarhale, heterosexuale, eurocentrice ș.a.m.d.

Simplificînd abuziv din rațiuni demonstrative putem conchide că în varianta sa *tare*, multiculturalismul mizează pe strategii ale identității care comit de regulă două erori:

Prima, este supoziția că valorile și convingerile de grup sînt incompatibile și incomensurabile.

Și a doua, că toate judecățile, opțiunile noastre valorice și convingerile sînt determinate de poziția noastră de apartenență la un grup.

Care sînt consecințele elementare ale unui asemenea sistem de referință?

Practic, orice individ se autodefineste fatalmente prin apartenența simultană la mai multe grupuri — chiar și numai de rasă, de sex și de clasă. Care dintre ele e predominant valoric și cînd?

Luînd un exemplu absolut aleatoriu, ce e mai important pentru o femeie, galbenă, heterosexuale, din clasa mijlocie ? Că este femeie și nu bărbat? Că este galbenă și nu albă sau neagră? Că este din clasa mijlocie nu din cea de jos? Că este hetero- nu homo-sexuală? și așa mai departe...

Dacă pornim de la faptul că într-o comunitate oarecare există minimum 4 rase, 3 clase, 2 sexe, cu 2 orientări subsecvente și introducem datele într-un computer, ca să înregistrăm toate combinațiile identitare posibile, intrăm de-a dreptul în haos — sau, mai precis, într-o situație dintre cele calificate tot mai frecvent în timpul din urmă drept **interculturale**. Câte grupuri identitare distincte rezultă de aici? Care dintre ele este definitoriu pentru un individ și, mai cu seamă, de ce? Până unde poate merge atomizarea fără nici o frână și fără nici un sistem de referință unde toți să se simtă acasă?

De unde o neliniște derivată, dar inevitabilă: în ce măsură putem vorbi de identitatea marcată de grup a produselor noastre intelectuale. Este legitim s-o facem?

Ea vizează cu precădere sfera academică și componența programelor de studiu, în care, timp îndelungat, cultura și mai ales literatura au fost creditate cu vocația de a procura un teren comun, transcendent diferențierii împinse la absurd. În fapt, exact programele academice de literatură au fost primele care au declanșat ruina acestor convingeri, prin așa numita campanie de decanonizare și de deconstrucție a nucleului comun format din *Marile cărți*.

Un răspuns particular la această întrebare pare să ofere în ultima decadă mass-media americană — unul dintre cele mai oportuniste și mai conformiste medii ale exhibiționsimului multiculturalist trans-oceanic.

Mai toți analiștii sînt de acord că, de cîtva timp, în *mass-media* americană totul este în mod ostentativ interpretat în termeni de diversitate: grila multiculturalistă intră autoritar în funcțiune fie că e vorba de procese celebre (O. J. Simpson; frații paricizi Menendes), de vedetele pop (Madonna, Michael Jackson), de dezordini sociale (revoltele din Los Angeles), de entertainers în vogă (Oprah Winfrey) sau de sportivi-minune (Magic Johnson). În mod paradoxal, cu cît mass-media e mai programatic diversă, cu atît diversitatea reală se estompează.

De unde se vede că există ceva mult mai periculos decît asimilarea combătută de zeloșii multiculturalismului: și anume erijarea diversității în albia principală a curentului și convertirea ei într-o obsesie. Foarte adesea, a fi divers înseamnă de fapt a fi *pe linie* — a exhiba diversitatea de dragul diversității, în modul cel mai conformist cu putință, încetînd să fii divers în mod genuin.

Multiculturalismul rămîne exemplar peste ocean mai ales în privința decalajului major dintre planul discursurilor ideologice și al ipotezelor articulate teoretic, pe de o parte, și praxisul social și cultural, unde grupurile cele mai diverse s-au amestecat în modul cel mai firesc, rămînînd distincte și totodată păstrîndu-și un teren de dialog și de interferență. De altfel, pentru studiile culturale cu adevărat productive de azi, abordarea diversității se bazează din ce în ce mai mult pe noțiuni ca *hibriditate* (Homi K. Bhabha), *zone liminale*, *noduri de interferență*, *joncțiuni*.

Că multiculturalismul este în momentul de față un proiect cel puțin discutabil, o dovedește unul dintre bilanțurile cele mai serioase care i-au fost consacrate. În iunie 1990, Fundația Rockefeller a constituit la Chicago o echipă de evaluatori cu adevărat trans-culturală și de formație interdisciplinară: *The Chicago Cultural Studies Group*. Provenind din India, China, Africa, America de Nord și de Sud, cercetătorii invitați au fost găzduiți de The Center for Psychosocial Studies al Universității din Chicago.

După doi ani de discuții sistematice, grupul a produs un document de lucru, publicat în nr. 18 din revista *Critical Inquiry* și intitulat *Critical Multiculturalism*. Deși textul a avut, după cum se vede, altă proveniență și alte scopuri, el și-a câștigat rapid o reputație de manifest, motiv pentru care astăzi se vorbește adeseori de o a treia variantă a multiculturalismului — cel critic...

Documentul trece în revistă geneza și pre-istoria contextuală a termenului, identificând retorica Noii ordini Mondiale, epoca Reagan-Bush, sfârșitul războiului rece, Perestroika drept elemente catalizante ale exploziei multiculturaliste la mijlocul decadei trecute. Dincolo de toate detaliile, la care nu mă pot opri aici, autorii admit explicit că, în ultimă instanță, multiculturalismul a fost o utopie și, mai mult de atât, o umbrelă confortabilă — dacă nu de-a dreptul rentabilă — sub care s-au discutat simultan chestiuni extrem de eterogene: ecologice, economice, politice, mult mai rar culturale.

Nu întâmplător, după publicarea documentului, centrul universitar din Chicago și-a schimbat numele în *The Center for Transcultural Studies*, coordonând în prezent periodice precum *Public Culture*, colecții de carte ca *Public Worlds* și chiar *Public Planet Books*.

În condițiile date, modul în care multiculturalismul face carieră în România rămîne cel puțin surprinzător, mai ales prin sistemul de referință în care este, cu nonșalanță, plasat.

Una dintre axiomele false dar extrem de prizate este cea conform căreia multiculturalismul ar lansa cultura românească în circuitul marilor valori mondiale, contracarînd poziția sa marginală, periferică, minoră ș.a.m.d. În spiritul aceluiași multiculturalism s-a încercat recuperarea campaniei lovinesciene de sincronizare cu valorile apusului, de integrare prin imitație a culturii române în concertul occidental european. Din păcate, în acest orizont de referință, mai curînd cultivarea agresivă a specificului de către autohtonii interbelici sau de cercurile *României Mari* de azi, se înscriu în spiritul logicii multiculturaliste, care presupune ostentația diferenței specifice și refuzul dialogului cultural.

Presa culturală românească a contribuit din plin la extinderea confuziei și la inflamarea spiritelor. Valuri mari și ecouri inadecvate a stîrmit un articol publicat în *România literară*, de compatriotul nostru exilat peste ocean, Ovidiu Hurdzeu.

Într-un articol scris din unghiul opus, apărut după un timp în aceeași revistă, se face neted afirmația falsă că multiculturalismul s-ar fi conturat deja la sfîrșitul veacului

al XIX-lea. Intervenind la rîndul său în discuție, un alt român exilat, Ion Horia Groza, operează într-un sistem aiuritor de referință, definind identitatea națională în termeni ontologici și făcînd divagații absolut inoportune despre structura noastră etnică profundă și despre raporturile dintre naționalitate și ortodoxie.

Ceea ce este cu adevărat incorect în eseu domnului Hurduzeu este imaginea învățămîntului din California și în special din California de Nord — zonă pe care în mod cu totul întîmplător o cunosc dintr-o experiență îndelungată și directă. Această parte a coastei Pacific se află în multe privințe în viitorul Americii, propulsată și de marea concentrație de inteligență din Silicon Valley și din Bay Area (incluzînd universitățile din Berkeley și Stanford).

Este drept că la începutul anilor '80 s-a manifestat acolo una din cele mai viguroase mișcări în favoarea reprezentativității etnice în universități — așa numita politică a cotelor, sprijinită prin instituționalizarea strategiei de *affirmative action* și de sistemul educațional bilingv (englez și spaniol).

Dar, după 12 ani, în toamna lui 1996, tot California a fost primul stat american care a declarat *affirmative action* un sistem de discriminare inversă și a abolit-o prin vot. Un an mai tîrziu, cu prilejul campaniei electorale pentru postul de guvernator al Californiei, o lege locală a abolit sistemul educațional bilingv. De ce? Fiindcă „toate studiile întocmite de economiști, politologi, psihologi, profesori, medici, asitenți sociali etc. au dovedit că școlile cu predare exclusivă în limba spaniolă au funcționat practic ca niște rezervoare de handicapați civic și social, de subdezvoltați intelectual, șomeri potențiali, declasați, infractori, muncitori la negru etc.”. În urma acestei evaluări pe o durată de aproximativ 10 ani s-a decis că școlile cu programe în spaniolă și cu engleza limbă obligatorie sînt unica soluție, care a și fost legiferată prin vot.

Firește, în California există și universități zise *de plajă* — ca U. C. Irvine de pildă — unde din rațiuni de oportunitate se practică un exhibiționism multiculturalist, feminist, deconstrucționist, post-colonialist, cu ingrediente strict formale stîngiste. Aici vine să se relaxeze Derrida, în pierdere galopantă de prestigiu la Paris, se predică evanghelii feministe agresive sau își află adăpost foști monștri sacri ca J. Hillis

* Pasajul citat reproduce formulele stereotipe care au circulat abundent atît în presa din preajma alegerilor — de pildă în *Los Angeles Times*, în *San Francisco Chronicle* sau în *Daily Californian* — dar și în documentele electorale înmîinate alegătorilor și conținînd diferitele propuneri (*propositions*) de vot și justificarea lor. De altfel, într-o discuție recentă, domnul Raul H. Yzaguirre, președinte la *National Council of La Raza* (Consiliul Național al Hispanicilor din SUA), recunoștea că școlile cu predare exclusivă în spaniolă au fost nu numai un eșec, dar și o încercare a populației majoritare americane de a-și păstra rezerva de forță ieftină de muncă și de muncitori pentru cele mai murdare corvezi, adeseori la negru, ghetozînd populația hispanică necunosătoare de limbă engleză. Printre rezervoarele de populație hispanică ignorantă, muncitoare la negru, infirmă socialmente etc., trebuie citate școlile comunitare cu predare exclusivă în spaniolă, unde limba și cultura anglo-americană nu erau obligatorii.

Miller, după dezagregarea bisericești post-structuraliste de la Yale. Aceasta este însă fața carnalescă și caricaturală a universității californiene, pe care compatriotul nostru de peste ocean o generalizează pripit și abuziv.

În ultimă instanță, singurul lucru cu adevărat demn de reținut pentru noi este însăși cariera termenului de multiculturalism. Mai precis, faptul că este o categorie datată și semnată, purtând pecetea unui moment și a unui spațiu cultural anume. O categorie cu o pre-istorie, o epocă de vîrf — incluzînd supralicitarea și abuzurile de rigoare — urmată de uzură și de un declin ireversibil.

Din păcate, n-ar fi prima oară cînd un concept își începe cariera spectaculoasă în România exact în momentul în care în locul său de origine începe să devină trecut. Sau cînd, ca să se răspundă unor necesități reale, se face un import neinspirat, recurgîndu-se, de pildă, la un transplant de cord ca să se suplinească un... plămîn carent. □

REFERINȚE

- Bak, Hans (ed.), 1993, **Multiculturalism and the Canon of American Culture**, Amsterdam: Vrije Univ. Press.
- Bernheimer, Charles, ed. 1995, **Comparative Literature in the Age of Multiculturalism**, Baltimore and London: The Johns Hopkins Univ. Press.
- Bhaba, Homi K. 1994, **The Location of Culture**, London and New York: Routledge.
- Bourne, Randolph S. 1977. **The Radical Will; Randolph Bourne Selected Writings, 1911-1918**, edited by Olaf Hansen, New York: Urizen.
- Caws, Peter, 1993, **Yorick's World: Science and the Knowing Subject**, Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.
- Christian, Barbara ed. 1985, **Black Feminist Criticism**, New York: Pergamon Press.
- Gates, Henry Louis, Jr. ed. 1986, **Race, Writing and Difference**, Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Goldberg, David, Theo, (ed.), 1994, **Multiculturalism. A Critical Reader**, Cambridge Mass, and Oxford: Blackwell Publishers.
- Held, Virginia. 1993, **Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics**, Chicago and London: Univ. of Chicago Press.
- Menand, Louis, 1995, *Diversity*, in Frank Letrincia. Thomas McLaughlin eds., **Critical Terms for Literary Study**, Chicago and London: Chicago Univ. Press.
- Pratt, Mary Louise. 1992, **Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation**, London and New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri, 1987, **In Other Worlds**, New York: Routledge and Kegan Paul.
- Taylor, Charles, 1992, *The Politics of Recognition*, in **Multiculturalism and The Politics of Recognition**, eds. Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf, Princeton: Princeton Univ. Press.
- von Halberg, Robert (ed.) 1984. **Canons**, Chicago: Univ. of Chicago Press.

*

Monica SPIRIDON este profesoară de literatură comparată, semiotică și istoria intelectuală a Europei secolului XX, autoare a șapte volume publicate în România între anii 1982 și 1998, coautoare a unor cărți publicate în Germania, Italia, Olanda, SUA; a publicat 300 de studii și articole în țară și peste hotare. Este membră a Uniunii Scriitorilor din România.

Identitate, memorie și multiculturalism: reconsiderări metodologice

ISABELA CORDUNEANU

Acest articol abordează interrelaționarea conceptelor de identitate și memorie cu noi dezvoltări în domeniul multiculturalismului. Principalul argument propus de multiculturalismul liberal, cel al recunoașterii și respectării diferenței, ignoră noi întrebări care derivă dintr-o recentă explozie a discuțiilor purtate în jurul conceptelor de identitate și memorie. Ideea de bază a acestui articol constă în propunerea unui nou *locus* al cercetării: nu cel al diferenței, ci acela al formării unei culturi a minorității. În ultimă instanță, pledoaria se concentrează împotriva preeminenței conceptelor de „diferență” și „toleranță” ca și concepte care esențializează condiția alterității dintr-o perspectivă exclusivistă, cea a majorității. Mai mult decât atât, acest discurs al diferenței și toleranței include relații de putere în care majoritatea își impune viziunea asupra alterității, promițând că va fi „tolerantă” față de diferență, fără a-și pune întrebarea dacă această viziune este sau nu împărtășită de subiectul alterității.

Mai mult decât o mutare a locului redefinirii alterității, acest articol pledează pentru utilitatea conceptelor de identitate și memorie în abordările multiculturalismului. Conceptul de identitate apare frecvent în discursul minorităților. În același timp, politicile identitare și cele ale memoriei colective sunt cele care susțin aceste discursuri. În al doilea rând, discursurile multiculturalismului au ignorat relația dintre auto-reprezentarea unei minorități (incluzând aici discursuri identitare susținute de memoria colectivă a respectivei minorități) și hetero-reprezentarea (felul în care o minoritate este reprezentată de către majoritate, un discurs care, în mod similar, se bazează atât pe identitatea, cât și pe memoria colectivă a majorității). Într-o primă parte a acestui articol propun o redefinire a acestor două concepte, urmată, în a doua parte, de o discuție a noilor critici aduse multiculturalismului liberal de către studiile culturale.

Identitate

Stuart Hall observa că ultima perioadă s-a remarcat printr-o explozie discursivă în jurul conceptului de identitate (Hall and Du Gay, 1996, p. 1). Homir Bhabha proclama intrarea într-o „anxioasă perioadă a identității” care presupune și o rememorare a trecutului sub sloganul repetabilității istoriei. (Bhabha, 1998, p. 35). Mai mult, conceptul de identitate este cotate drept fiind „la modă” în „politică, mass-media și în studiile culturale, identitatea personală este o cerință și identitatea colectivă un nou standard pentru orice nivel — de la oraș, la stat, la națiune, la continent, de la gen la regiune și descendență etnică” (Niethammer, 1995, p. 1). Identitatea este reconceptualizată (Bennett, 1998), deconstruită, subiect al criticismului cultural (Bhabha), introdusă în teoriile sociale (Calhoun, 1994) și în teoriile naționalismului (Scheff, 1994, care argumentează că diferențele culturale sînt adevărata cauză a conflictelor etnice). Discursul identității determină o regîndire a diferenței și o chestionare a viabilității conceptului de toleranță propus de multiculturalismul liberal (Bhabha, 1998) sau o redefinire a „diferenței” și a „toleranței” (Hall, 1996).

O altă discuție se poartă în jurul vechimii conceptului de „identitate”. Niethammer stabilește „preistoria” conceptului de identitate colectivă pornind de la Carl Schmitt, Georg Lukács, Aldous Huxley, Sigmund Freud și Maurice Halbwachs (Niethammer, 1995, pp. 5-10), afirmînd că „identitatea colectivă”, ca și concept, este adoptată de științele sociale în perioada interbelică — deși adevăratul *boom* al identității ca și concept este situat în anii '80. Alte abordări consideră identitatea ca un construct modern. Opiniile și punctele de vedere însă diferă. Zygmunt Baumann susține că identitatea este o invenție modernă și că identitatea s-a născut ca o „problemă”, nu a devenit o problemă pe parcursul epocii moderne (Baumann, 1996, pp. 18-19). Alte voci susțin că identitatea nu este un fapt esențialmente nou; politicile identitare sînt o parte a politicii și a vieții sociale moderne. Noutatea aparține științelor sociale, care au observat „identitatea” și „politicile identitare” abia în ultima perioadă, și respectivele concepte au intrat între preocupările teoriilor sociale (Calhoun, 1994, p. 23).

A afirma că apelul la identitate se face atunci cînd nu știm unde și de ce anume aparținem, și că identitatea este doar numele dat „fugii de incertitudine” constituie o simplificare (Baumann, 1996, p. 19). Această simplificare nu explică de ce anumite identități (precum identitatea națională — specie a identității colective) au un mai mare potențial de a fi adoptate și apărute; de asemenea, propune o viziune monolitică a identității, excluzînd discuția componentelor ei — stereotipuri negative și pozitive sau, cum au mai fost denumite, stigmat (Antohi, 1999, pp. 262-267).

Recunoscînd multiplicitatea identității și pluralitatea posibilităților de a alege pentru un individ (identitatea profesională, de gen etc.), am să rezum discuția la

„identitatea colectivă”. Dincolo de loialități provinciale sau de grup, identitatea națională reclamă prioritate și primordialitate, precum și „datorie”, onoare și fidelitate. Acestea însă se regăsesc în discursul public, politic, deoarece la nivel individual identitatea colectivă poate să fie detronată de alte priorități. Recentele teorii susțin că identitatea nu mai este o problemă privată, ci devine o problemă politică.

Recunoașterea recentă a imposibilității de a separa net spațiul public de cel privat (în sensul că și spațiul privat este dominat de politică, acel „the personal is political” al teoriei feministe) are un impact în redefinirea și redimensionarea conceptului de „politici identitare”. Identitatea nu mai este o problemă personală, privată, deoarece asumarea unei identități presupune și refuzarea sau acceptarea altor identități posibile. Această asumare este valabilă mai ales pentru identitatea colectivă (în sensul apartenenței unui individ la un grup social). Pentru acest articol însă, mă voi opri doar asupra considerațiilor privind identitatea colectivă, precizînd de la început că identitatea colectivă (în sensul sentimentului apartenenței la un grup) se poate găsi într-o relație conflictuală cu „identitatea personală” (sau „identitățile personale”). Identitatea personală ține, în primul rînd, de ceea ce individul consideră de primă importanță pentru delimitarea „sinelui” (gen, profesie, naționalitate, etnie, orientare sexuală). Discursul identității colective presupune aceste elemente, dar ele sînt de obicei subsumate unei categorii primordiale (pentru subiectul acestei lucrări, această categorie este „naționalitatea” sau „etnicitatea”). De asemenea, discursul identității colective accentuează similaritatea în egală măsura cu diferența: include indivizii cu presupuse calități similare, simultan cu excluderea celor care nu le au. Această simultaneitate este un mecanism de bază în definirea politicilor identitare — de la politicile de recunoaștere la cele de diferențiere și excludere. Discursul identității colective poate deveni *inclusiv*, atunci cînd are drept scop *mobilizarea socială*. În acest caz, accentul este pus pe similitudini, și în mare parte aceste similitudini sînt stereotipuri pozitive și frecvente apeluri la tradiție, istorie glorioasă sau/și eroi. Exemplul tipic vine din discursurile istorice și politice ale anilor ‘70 și ‘80, care fac apel la o identitate colectivă axată mai ales pe orgoliu național (Antohi, 1999, p. 264). În același timp, discursul identitar colectiv poate fi *exclusiv*, axîndu-se nu numai pe glorificarea propriilor calități, ci și pe comparația cu „celălalt”, reprezentat prin stereotipuri negative. De remarcă apelul frecvent la „istorie”, în fond la o rețea de „moșteniri” istorice, implicînd astfel în formarea identității colective și memoria colectivă, așa cum se va argumenta în paragraful următor.

În discursul identitar românesc, alteritatea este conferită mai ales maghiarilor, atît la nivelul discursului politic public, cît și la nivelul discursului personal. Discursul politic antimaghiar are o carieră bogată începînd cu anii ‘70 și continuînd cu actualele dezvoltări naționaliste. Stereotipurile discursive sînt

preluate de individ și creditate ca elemente constitutive ale propriei identități etnice. De cele mai multe ori li se alătură referiri „istorice” sau care țin de o „tradiție”, ceea ce contribuie la investirea stereotipurilor cu autoritate, obiectivism sau valoare de adevăr. Aceste stereotipuri depășesc un simplu discurs identitar colectiv și se articulează într-un discurs care folosește termenii de „tradiție” sau „istorie”, include episoade istorice, articulându-se în cele din urmă într-o memorie colectivă care susține și conferă argumente pentru construcția identității colective cu potențial de excludere. În acest sens, discursul despre identitatea colectivă nu poate fi separat de cel despre memoria colectivă. Mai mult decât atât, politicile identitare sînt corelate cu politicile comemorării și cu dinamica internă a memoriei colective. Recunoașterea diferenței și/sau a similarității nu se poate situa în afara dinamicilor proprii memoriei colective.

Înainte de a discuta aceste dinamici ale memoriei colective, o ultimă mențiune asupra formelor identității colective este necesară. Cel puțin pentru Transilvania, dincolo de identitatea etnică de „român”/„maghiar”, o altă identitate paralelă este afirmată, aceea de „ardelean”. Această idee este susținută nu doar de afirmații ocazionale. În toate cele 20 de interviuri de istorie orală cu maghiari și români din Transilvania, subiecții au afirmat apartenența lor la o cultură transilvăneană, introducînd în discuție nu atât stereotipuri negative despre români, respectiv maghiari, ci mai ales despre românii din celelalte regiuni ale țării („moldoveni”, „olteni”, „munteni”, „regățeni”). În acest sens, apare un al treilea tip de identitate colectivă, cea de „ardelean”, care transcende limitele unui „patriotism local”. Semnificativ este sensul apartenenței la Ardeal, mai curînd decât cea la România, afirmat și de maghiarii emigrați în Ungaria. În acest sens, aș adopta pentru acest caz ipoteza lui Anderson despre „comunitatea imaginară”, ca un construct cultural, narată printr-un limbaj tipărit (cu necesara lărgire a acestei narațiuni, care face apel substanțial la memoria colectivă a comunității) (Anderson, 1983, p. 15). Astfel, discursul identitar etnic este suprapus pe cel identitar regional/„ardelean”. Pledoarii pentru un suflet „ardelean”: *„în afară de faptul că sînt ...că mă consider un om de naționalitate maghiară, eu sînt ardelean, am prieteni, am chiar și rude din partea românilor și consider că sufletul transilvan mai există și este un suflet mai nobil decât unul român din Regat sau maghiar din Ungaria, deoarece caracteristica generală a unui ardelean este toleranța, după părerea mea ...”* (P.B.) sau pledoarii pentru a fi deosebit: *„și cu ungurii din Transilvania cred că e ceva foarte interesant. ești foarte diferit de cei din Ungaria și nici nu vrei să fii ca ei. Eu cred că le priește, ungurilor din Transilvania, că sînt minoritari. Dacă nu, am ajunge așa, un fel de... Cred că dacă ungurimea din Transilvania ar deveni majoritate, ar pierde ceva foarte semnificativ. Ceva care îi dă chestia de a fi aparte.”* (Z.M.).

Această *altă* identitate colectivă și acest sens de apartenență este de fapt demonstrația existenței unei „culturi hibride” — în sensul lui Bhabha, așa cum se va discuta în ultima parte a acestui articol — și a unei necesități de a adăuga obișnuitei antinomii român-maghiar, o altă posibilă identitate, care transcende simplele discuții de apartenență etnică. Stereotipurile etnice negative continuă să existe, dar în paralel trebuie recunoscut un nivel de definire identitară care le transcende, fără a le anula. Cu alte cuvinte, toleranța și recunoașterea diferenței (unguri-români) nu face apel decît la aceste stereotipuri etnice antinomice. Ceea ce trebuie înțeles și văzut este existența unei a treia dimensiuni culturale și identitare, care transpune dincolo de impusele canoane ale definirii etnice. Așa cum voi preciza în ultimul paragraf, această a treia dimensiune a identității, ignorată de abordarea multiculturalismului liberal, poate fi surprinsă și recunoscută în contextul recunoașterii existenței unor culturi „hibride”, la granița dintre cultura majorității și hetero-reprezentarea minorității.

Această reafirmare a unei culturi „hibride” nu se face în afara unei politici a comemorării. Un alt argument al acestui articol este necesitatea de a conjuga conceptele de identitate și memorie, tocmai pentru a evita o simplă polarizare a identităților, tributară stereotipurilor etnice discursive.

Memorie și identitate

Conceptul de memorie presupune o nouă metodologie în abordarea istoriei contemporane recente, în sensul scrierii nu doar a unei istorii evenimentiale, dar și a unei istorii ca „artă a memoriei” (Hutton, 1993). Din punct de vedere istoriografic, această abordare beneficiază de o tradiție bogată, începînd cu istoricii mentalităților colective, care au tratat indirect problema memoriei, și pînă la istoricii care s-au ocupat de politici comemorative și, mai recent, de istoria orală. Conceptele folosite mai departe, precum „memorie colectivă” sau „tradiție inventată” aparțin istoricilor preocupați de politicile comemorative. Cu toate acestea, prezenta abordare se îndepărtează de aceste tradiții de cercetare datorită principalei ipoteze pe care este fundamentată, și anume aceea a coexistenței a două tipuri de memorie, cea a grupului social dominant și cea a grupului dominat.

„Memoria” este considerată ca fiind delimitată social. Ea implică o relație de putere, deoarece ceea ce o persoană păstrează în memorie este determinat și de apartenența socială a acesteia, precum și de grupurile sale de referință (Hutton, 1993: 79). Grupul aflat la putere ia în stăpînire trecutul, evacuînd tradițiile stabilite de adversari sau de precedentele grupuri aflate la putere, reformulîndu-le în conformitate cu propriile sale interese. De asemenea, reamintirea trecutului depinde de grupul care stabilește cadrele reamintirii, ale memoriei (Hutton: 1993, p. 128).

Analizînd trecutul recent, se constată coexistența a două tipuri de memorie. Prima este memoria oficială, cea impusă și sponsorizată de grupul aflat la putere

(de către stat, care pretinde a reprezenta interesele unui grup sau ale unei majorități). Grupul dominant este cel care organizează ceremonii de comemorare, sărbători naționale, stabilește datele sărbătorilor naționale, stabilind astfel date prioritare în reamintire (precum 1 Decembrie, ziua formării statului național unitar român) și aruncând în umbră alte date. De asemenea, grupul dominant (statul) este cel care sponsorizează și validează un discurs istoric, o narațiune istorică care se desfășoară de-a lungul acestor date privilegiate, impunând astfel „memoria oficială”. Din această „memorie oficială” își trage resursele identitatea colectivă „pozitivă”. Acest tip de identitate se bazează mai ales pe stereotipurile autoreprezentative pozitive (eroism, istorie glorioasă ș.a.m.d.) și are un puternic potențial de a exclude alte potențiale identități care ar concura sau contrazice identitatea colectivă. La nivelul hetero-reprezentării, memoria oficială propune mai ales stereotipuri negative ale alterității.

Alături de această memorie oficială însă a coexistat o memorie alternativă, fiind, în anumite puncte, contradictorie memoriei oficiale. Este tot o memorie colectivă, în sensul că aparține și este revendicată de un grup (și este în același timp suportul identității colective manifestate de acest grup), dar o memorie colectivă care prezintă trecutul în mod diferit de reprezentarea oficială. Reprezentările sînt alternative, în sensul că se referă la evenimente, procese care sînt excluse din discursul oficial sau sînt contradictorii, în sensul că propun o variantă complet opusă celei oficiale.

Cele două tipuri de memorie, oficială și colectivă-alternativă nu ocupă două locuri net delimitate. Încearcă să se influențeze și să se contrazică reciproc. În consecință, propun nu o viziune deterministă a celor două concepte (în sensul că modificarea sau proeminența unui tip de memorie ar determina în mod automat reacția celuilalt tip de memorie), ci o viziune dinamică, integrînd și conceptele mai sus menționate de identitate, pe fondul dezbaterii asupra multiculturalismului.

Memoria oficială este rezultatul fabricării unei istorii care se bazează în special pe „moștenire” și tradiție („tradiție inventată”). Acest tip de rememorare a trecutului folosește în mod predominant ca justificare, „tradiția” (cu argumentele primordialității, vechimii și continuității) și discursul necesității păstrării și dezvoltării unei „moșteniri” culturale. Acest discurs al moștenirii cuprinde mai ales subiecte care sînt privilegiate prin comemorare și este dependentă de nevoile prezentului, care dictează refabricarea și reamintirea unei anumite versiuni a trecutului.

Memoria oficială cuprinde și subiecte care la un moment dat sînt uitate, ascunse, umbrite sau reduse la tăcere. Acestea sînt folosite pentru a fabrica o versiune a trecutului care corespunde cel mai bine nevoilor prezentului, incluzînd în aceste necesități prezente crize politice, economice sau ideologice. Trecutul nu este reamintit (și fixat în scris) *așa cum a fost*, deși iluzia ranceană a obiectivității captează încă atît istoricii, cît și beneficiarii narațiunilor istorice.

Atunci cînd apelul public, al memoriei oficiale, face recurs la ceea ce cu mîndrie denuște „istorie”, ne aflăm de fapt în fața unui trecut reconstruit din subiecte care au potențialul de a răspunde unor necesități prezente. Memoria oficială folosește istoria rescrisă de-a lungul tradiției și ca justificare pentru apărarea unei „moșteniri”. Memoria oficială împuternicește un discurs oficial despre trecut, care devine capabil de a reclama eliminarea altor versiuni ca „nereale”, „neobiective” sau „contrare adevărului”. Impunînd o viziune unică și nediferențiată, memoria oficială acționează și încearcă să înlocuiască memoria alternativă. Aceste versiuni alternative ale trecutului, formate în afara unui spațiu privilegiat al puterii, intră în conceptul de memorie colectivă sau *memorie socială*.

O definiție simplă a memoriei colective sau sociale este aceea de „memorie obiectivă care poate fi împărtășită cu alții”. (Fentress și Wickham: 1992, p. 6). Mai mult chiar, memoria socială conferă identitate unui anumit grup datorită stabilirii unei legături între trecut, prezent și viitor. Cu alte cuvinte, „putem concepe memoria socială ca o expresie a unei experiențe colective: memoria socială identifică un grup, conferă un sens trecutului sau îi definește aspirațiile. În acest proces, memoria socială elaborează de asemenea prezentul”. (Fentress și Wickham, p. 25-26).

O însușire importantă a memoriei sociale este capacitatea sa de a fi *transmisă*. Aceasta este mai ales o transmisie orală, și este posibilă numai dacă memoria este articulată, dacă se constituie într-o formă narativă. Această formă narativă trebuie să corespundă necesităților prezentului. Această relație între memoria socială și prezent determină modificări în memoria socială în conformitate cu imperativele prezentului. Aceste schimbări au drept mecanisme rememorarea și uitarea, ceea ce conferă o anumită instabilitate memoriei sociale, în sensul că memoria socială nu avansează mereu aceleași subiecte și discursuri. Această instabilitate impune utilizarea memoriei sociale nu ca un document istoric, ci ca o modalitate de a reconstrui sensurile pe care anumite memorii (versiuni ale trecutului, discursuri identitare) le au pentru anumite grupuri sociale. Memoria socială nu este stabilă ca informație; stabilitatea se regăsește însă la nivelul sensurilor și imaginilor rețrăite de anumite grupuri sociale (Fentress și Wickham, p. 56).

Memoria socială poate veni în conflict cu o nouă ordine politică, datorită faptului că se bazează pe un depozit de amintiri împărtășite de un anumit grup social. În caz de conflict, grupul dominant va încerca să impună fie o uitare forțată, fie cel puțin o obscurizare a memoriilor alternative. „Cu cît aspirațiile noului regim sînt mai totale, cu atît mai imperioase vor fi încercările de a impune o perioadă de uitare forțată” (Connerton, p. 12).

Interdicțiile impuse memoriei sociale de către un regim politic sînt însoțite de construirea unei „memorii oficiale” în locul celei cenzurate. Memoria oficială se poate reconstrui prin cenzurare, reducere la tăcere, în sensul că anumite

evenimente sînt „uite”, nementionate. Se poate însă impune și prin „înlocuirea” memoriei sociale, prin re-interpretarea trecutului în conformitate cu ideologia prezentului. Aceste mutații însă nu presupun o eradicare totală a memoriilor alternative și anterioare, așa cum presupune Connerton. Memoria oficială încearcă o re-reprezentare, o reinterpretare a tematicilor anterioare, dîndu-le o nouă semnificație, consonantă cu necesitățile prezentului. Însă această readaptare poate produce obliterarea vechilor tematici, mai ales dacă noile sensuri sînt reiterate în spațiul public și însoțite de spectrul „tradiției”, al „adevărului” și al „obiectivității”. Reiterarea noilor sensuri dintr-o poziție autoritară nu este însă unica posibilitate. Unele teme ale memoriei sociale pot dispărea dacă nu au corespondențe în gîndirea instituțională, colectivă a momentului, deoarece relevanța lor pentru prezent este nulă. Cu alte cuvinte, nimeni nu își va aminti un eveniment istoric dacă: 1. Nu este impus de o comemorare oficială, într-un cadru oficial (oficial pentru un anumit grup social); 2. Nu este reiterat ca justificare a unei linii politice prezente sau 3. Nu susține revendicarea unei diferențe sau identități contestate.

Mai mult decît atît, nu orice eveniment istoric are potențialul de a susține contestarea unei identități sau de a deveni subiectul unei comemorări oficiale. Dar orice eveniment istoric poate deveni argument într-un discurs care se desfășoară într-unul din cele trei cadre sus-menționate. Revenind la relația dintre memoria socială și gîndirea colectivă sau instituțională, ceea ce oamenii uită (sau pretind că uită) poate releva principalele linii de dezvoltare ale gîndirii colective, instituționale (Douglas, 1986, p. 70-71). Cînd sînt preferate discursuri și simboluri istorice ale „independenței”, gîndirea instituțională are o problemă cu recunoașterea statutului internațional, spre exemplu. Preferința pentru „continuitate” și comemorarea romanilor, dacilor și a altor genealogii ancestrale denotă o prevalență a obsesiei preeminenței, care la rîndul său este un argument principal în discursul naționalist, anti-minoritar, pentru exaltarea valorilor statului național.

O ultimă precizare este necesară. Memoria socială susține memoria individuală, și în acest sens, memoriile indivizilor au o dimensiune socială, deoarece înțelegerea trecutului este o cerință socială. Individul reinventează trecutul, pentru sine și pentru alții, într-un cadru social, și răspunzînd nevoilor prezente ale propriului grup sau ale grupului la care se raportează. Cum însă aceste nevoi și cerințe nu sînt stabile, trecutul este continuu reinventat și la nivelul memoriei individuale (Hutton, p. 6). Aceasta nu presupune însă un relativism perpetuu: reinventarea trecutului, la nivel individual, este relaționat cu reiventarea trecutului la nivel de grup — cu alte cuvinte, cu modificările în memoria socială (colectivă).

În memoria colectivă se localizează stereotipurile și identitățile culturale. Memoria colectivă oferă justificările pentru abordarea sau primordialitatea unei identități. Discursul identitar nu se oprește la simpla afirmare „eu sînt” sau „eu

aparțin”. Include de asemenea comparații și justificări pentru adoptarea respectivei identități, care includ excursuri morale (de superioritate, de inferioritate, aserțiunea unor calități psihice etc. pentru grupul care își asumă o anumită identitate) și narațiuni care apelează la un trecut istoric simțit ca un loc propriu, toate acestea fiind stocate în memoria colectivă. Accesul la aceste diferite tematici, construirea unui discurs identitar ține însă de politicile identitare.

Membrii unui grup sînt cel mai adesea conștienți de politicile identitare ale celorlalte grupuri — și încearcă, ca răspuns, să își definească propria identitate. Această continuă redefinire a identității este de domeniul politicilor identitare, care depind atît de dinamica internă a grupului, cît și de contextul extern. În această redefinire a politicilor identitare, memoria colectivă și interacțiunea sa cu ceea ce, pentru moment, este memoria oficială, formează un mecanism intern care nu poate fi ignorat. Legitimitatea arogată de politicile identitare, cum e bunăoară primordialitatea identității naționale, au ca sprijin tematici ascunse în memoria colectivă. O dată adoptate aceste tematici de identitatea colectivă, autoritatea lor impune o reconsiderare a locului lor în memoria colectivă: vor deveni, pentru moment, rememorări privilegiate, care vor oblitera alte reprezentări. În această dinamică, reconstruirea continuă a trecutului — în ambele sensuri, un discurs oficial, un discurs al minorităților — are un loc central. Aceste considerații deschid drumul pentru reconsiderarea legăturii între „istorie” pe de o parte, și memorie și identitate, pe de alta. Aceste delimitări depășesc intențiile articolului de față. O ultimă mențiune este însă necesară: reconstrucția istoriei naționale sau a istoriei unui grup nu poate fi separată de politicile identitare și de politicile memoriei. Fie că se scrie o istorie politică a grupului dominant, fie o istorie sociologică a diferenței, a marginalizării sau a *minoritarizării*, recompunerea trecutului este tributară necesităților prezentului — nu avem niciodată o istorie „așa cum a fost”.

În concluzie, memoria și identitatea, fie ea colectivă, națională sau personală sînt inextricabil legate, iar *boom*-ul conceptului de identitate este foarte probabil să fie urmat de unul al conceptului de memorie. Deși criticat ca fiind un construct mai degrabă larg și vag, teoriile identității, incluzând politicile identitare, nu pot face abstracție de recursul la memorie, atîta timp cît în identitatea colectivă se detectează un recurs la trecut și o încercare de reprezentare a trecutului, astfel încît să dea un sens prezentului și viitorului. Există și alte modalități de a reconstrui identități colective, dar cu toate acestea, recursul la trecut și la istorie ca legitimare — de fapt, la o „moștenire” istorică — sînt cele mai frecvente. Sînt din ce în ce mai numeroase recursurile la moștenirile istorice. Pe lîngă obsesiile identității și ale memoriei, apelurile la moștenirea istorică, la tradiție și tradițional sînt în egală măsură de numeroase. Conform celor afirmate de David Lowenthal, moștenirea istorică este o industrie în continuă dezvoltare, țintind la reprezentarea

trecutului ca un loc cunoscut și astfel refolosind trecutul pentru scopuri prezente (Lowenthal, 1996 și Lowenthal, 1998). Această reconstrucție istorică formează domeniul unei alte cercetări. În contextul lucrării de față se relaționează doar cu producerea unei identități colective legitimate istoric, printr-un apel la memoria colectivă (la rîndul ei, remodelată cu noi viziuni asupra unui trecut care nu mai este un „teritoriu străin”, ci colonizat de nevoile prezentului). Tocmai această recentă și globală preocupare pentru „tradiții” și „moșteniri” istorice (Lowenthal (1996) inventariază multiplele cazuri în care se apelează la tradiția istorică, alături de deconstrucția unor discursuri care caută legitimări în primordialitate și genuitate, toate bazate pe reconstrucția unui trecut fezabil) implică necesitatea corelării conceptelor de „identitate” și „memorie”.

Această corelare însă trebuie plasată în contextul lărgit al noilor abordări din studiile culturale, care pledează pentru înlocuirea discursurilor de acceptare și recunoaștere cu o mai aprofundată incursiune în teritoriile culturale „de graniță”, „hibride”. A postula doar condiția de a fi „celălalt” înseamnă doar a accepta o identitate pre-construită. În cuvintele lui Renee Green, „Multiculturalismul nu reflectă complexitatea situației așa cum mi se arată ea zilnic... Pentru aceasta e nevoie ca o persoană să poată face un pas înafara ei/lui pentru a vedea efectiv ce face ea/el. Eu nu vreau să condamn oamenii bine intenționați și să spun (ca toate acele tricouri pe care le poți cumpăra pe stradă) «E o chestie a negrilor, tu n-o poți înțelege». Pentru mine aceasta înseamnă esențializarea negritudinii (blackness).” (Bhabha, 1994, p. 3, subl. mea).

Multiculturalism: de la toleranța liberalismului la acceptarea hibridității culturale

Odată conceptele de identitate și memorie, precum și relația dintre ele delimitate, voi menționa recente dezvoltări teoretice care atacă soluționările propuse de multiculturalismul liberal. Principala critică adusă multiculturalismului liberal, promotor al toleranței și acceptării diferenței, a venit cu ultimul val al *Kulturkritik*. Voi dezvolta aici mai ales teoria lui Homi Bhabha. În esență, aceasta refuză reprezentarea alterității — sau a minorității — din perspectiva majorității. Bhabha pledează pentru recunoașterea unor culturi „parțiale” sau „hibride” (care sunt cele create de minorități), refuzînd simpla definire și acceptare a unei culturi a alterității. Definirea alterității induce o prea mare vizibilitate a acestei condiții de a fi „altul”, fără însă a garanta o suficientă vizibilitate a „subiectului național autentic”. Odată constituită — atemporal — imaginea alterității, se suprapune peste „subiectul național autentic”, falsificîndu-l. În cuvintele lui, Renee Green propune doar o esențializare a alterității, fără a asigura o vizibilitate plenară a alterității. „Altul” este văzut, definit, conceptualizat folosindu-se criteriile majorității. În consecință, se accentuează diferențierile

dintre minoritate și majoritate, obliterându-se atît specificitatea culturii minoritare, cît și diferențierile interne ale acestei culturi.

O altă problemă a multiculturalismului liberal este imposibilitatea de a asigura o recunoaștere a egalității culturale. O asemenea recunoaștere necesită o apreciere egală a meritului cultural, ceea ce necesită utilizarea unor judecăți de valoare asupra diverselor culturi. Judecățile de valoare insistă asupra diferențelor între cultura minorității și cultura majorității (macrodiferențele) nerecunoscînd diferențierile interne și „interstițiile” determinate de dezvoltarea inegală a culturilor „parțiale” ale minorităților. Recunoașterea diferenței se face numai între minoritar și majoritar, obligînd ambele culturi să își asume o unitate de bloc, și ignorînd diferențierile și dezvoltările interne, pe care le-au cunoscut în timp (Bhabha, 1998, p. 32-36). Bhabha introduce termenul de „hibridizare culturală”, pentru a susține imposibilitatea conceptualizării culturii (și a imaginii celuilalt) ca o „construcție arhitectonică” atemporală (Bhabha, 1998, p. 30).

Observațiile și reconceptualizările propuse de noua *Kulturkritik* pot deschide o nouă fază în dezbaterile asupra multiculturalismului. În contextul restrîns al acestui text, însă, reține atenția doar necesitatea de a recunoaște liniile interne de diferențiere în cadrul unei culturi și a unui grup. Aceasta impune acceptarea, pe de o parte, a multiplicității identității colective, și, pe de alta, acceptarea existenței unor identități colective care scapă polarizării sine-alteritate (precum mai sus-menționata identitate de „ardelean” care scapă neobservată atunci cînd polarizarea se face strict etnic, român-maghiar).

Cu alte cuvinte, o minoritate este reconstruită în discursul majoritar al multiculturalismului liberal ca un monolit, ignorîndu-i diferențierile interne. Reconstruind discursiv o minoritate și cultura acestei minorități, pledoaria liberală pentru recunoașterea și acceptarea diferenței nu este suficientă. Reconstrucția trebuie să recunoască, dacă nu să respecte, propriile frontiere interne de diferențiere culturală și nu să încerce ridicarea unui alt „complex arhitectonic” monolitic. În ultimă instanță, este o pledoarie pentru acceptarea diferențierilor în interiorul grupului minoritar, însă așa cum sunt ele definite de acest grup, și nu de cel dominant (majoritar). Această acceptare induce nu doar o imagine mult mai diversă a alterității, dar și o subminare a stereotipurilor naționaliste și etnice, care se bazează tocmai pe „esențializarea” faptului de a fi „diferit”, așa cum este el perceput de către majoritate.

Amendamentele aduse de noua *Kulturkritik* se limitează însă la reconstrucția discursivă, academică, dar nu se oprește asupra unui aspect fundamental, cel al reprezentării reciproce: o minoritate este reprezentată de majoritate ca un grup fără linii interne de diferențiere, și invers. Cu alte cuvinte, în hetero-reprezentări sînt folosite stereotipurile simplificatoare. În autoreprezentări, în acceptarea unei identități colective, sînt asumate aceleași stereotipuri simplificatoare. Discursurile

și justificările conflictelor etnice folosesc de asemenea stereotipurile simplificatoare. Discursurile interculturalității rămân în *Academia*, în timp ce stereotipurile simplificatoare sunt incluse în discursurile identitare și în politicile identitare. Aceste hetero-reprezentări sunt folosite atunci când discursul este făcut pentru și într-un spațiu public (prin excelență, un spațiu al relațiilor de putere). Discursurile politice sunt cel mai vizibil exemplu în acest sens. Cu toate acestea, hetero-reprezentările nu sunt esențializate atunci când subiectul lor se auto-reprezintă în interviurile de istorie orală. În cele 20 de interviuri de istorie orală realizate, intervievații au făcut apel nu doar la a treia dimensiune a identității colective (cea de ardelean), ci și la alte posibile spații identitare, legate de locul de muncă, de condiția socială, de viața familială. Hetero-reprezentările (identitatea națională este un exemplu) — cu simplificările stereotipice care ignoră liniile interne de diferențiere ale unei minorități — își dovedesc astfel potențialul politic negativ și de excludere.

Identitatea națională are potențialul de a oblitera alte identități alternative (de gen, de profesie ș.a.m.d.), dar autoritatea sa provine nu doar din faptul că este susținută de statul național — cu alte cuvinte, de o autoritate instituțională. Ea provine mai ales din elementele care formează această susținere — o remodelare a memoriei colective, care determină credibilitatea identității naționale, acceptarea ei ca fiind cea adevărată, obiectivă, superioară, dezirabilă, nobilă etc.

Discutând importanța identității naționale în statele post-comuniste, Calhoun (Calhoun, 1994, pp.304 și urm.) avansează ipoteza că absența unei sfere culturale deschise, precum și a discursurilor politice alternative au împiedecat, în statele comuniste, dezvoltarea unor identități alternative identității naționale promovate de cultura oficială. Dacă identitățile alternative ca cele de gen, politice sau profesionale pot fi acceptate ca subdezvoltate, nu același lucru se poate afirma și despre „identitățile alternative” ale minorităților naționale (Calhoun ignoră multiethnicitatea regiunii, aducând în prim plan identitățile alternative individuale). Departe de a fi neantizate, ele au fost susținute de un permanent și neoficial recurs la o memorie alternativă, care a găsit interstiții în discursul oficial, ceea ce i-au permis supraviețuirea și transmiterea. Transmiterea unei versiuni a istoriei opusă celei promovate de majoritate este un argument în favoarea menținerii unei memorii și a unei identități colective alternative a minorității. Această identitate colectivă nu este însă monolitică. Dincolo de stereotipurile pe care le propune (ca răspuns la stereotipurile identității și memoriei oficiale) se află multiple alte spații identitare, localizate în ceea ce Bhabha denumeste „granițe” culturale. O minoritate își are propriile linii interne de diferențiere. Refuzul stereotipurilor produse de memoria oficială (refuz exprimat prin producerea unor contra-stereotipuri la adresa majorității) provine

tocmai din nerecunoașterea acestor diferențieri interne, a multiplicității și inegalității culturii unei minorități de-a lungul diferitelor linii identitare (apartenență socială, gen, familie, profesie ș.a.m.d.). Prin urmare, reprezentarea alterității trebuie să ia în considerație pluralitatea subiectului, situând cercetarea dincolo de simpla polarizare eu-altul. □

REFERINȚE

1. Anderson, Benedict. **Imagined Community**. Thretford: Thretford Press, 1983.
2. Antohi, Sorin. **Civitas Imaginalis. Istorie și Utopie în cultura română**. ediția a II-a. Iași: Polirom, 1999.
3. Baumann, Zygmunt. *From Pilgrim to Tourist — or a Short History of Identity*. În Craig Calhoun (ed.). **Social Theory and Politics of Identity**. Oxford: Blackwell, 1994, pp. 18-36.
4. Bhabha, Homi K. *Culture's in between*. În David Bennett (ed.) **Multicultural States. Rethinking difference and identity**. London: Routledge, 1998, pp. 29-36.
5. Bhabha, Homi K. **The Location of Culture**. London: Routledge, 1994.
6. Calhoun, Craig. *Social Theory and Politics of Identity*. În Craig Calhoun (ed.), pp. 9-36.
7. Calhoun, Craig. *Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-Determination*. În Calhoun (ed.), pp. 304-337.
8. Connerton, Paul. **How Societies Remember**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
9. Douglas, Mary. **How Institutions Think**. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1986.
10. Fentress, James and Chris Wickham. **Social Memory. New Perspectives on the Past**. Oxford: 1992.
11. Hall, Stuart. *Who Needs Identity? An Introduction*. În Stuart Hall și Peter du Gay (ed.), **Questions of Cultural Identity**. London: Sage Publications Ltd., 1996, pp. 1-17.
12. Hutton, Patrick H. **History as an Art of Memory**. Hanover: 1993.
13. Lowenthal, David. *Fabricating Heritage*. În **History & Memory**, vol. 10, no. 1, 1998.
14. Lowenthal, David. **Possessed by the Past. The Heritage Crusade and the Spoils of History**. New York: Free Press, 1996.
15. Niethammer, Lutz. *Conjectures of Collective Identity*. Conference paper. Florența: 1995. (manuscris nepublicat)
16. Scheff, Thomas. *Emotions and Identity: A Theory of Ethnic Nationalism*. În Calhoun (ed.), pp. 277-303.

*

Isabela CORDUNEANU, absolventă a Facultății de Istorie din cadrul Universității Al. I. Cuza din Iași, și a Facultății de Istorie din cadrul Universității Central-Europene din Budapesta (MA), în prezent doctorandă a Facultății de Istorie și Civilizație a Institutului European din Florența. Principalele sale cercetări abordează problema istoriei și memoriei în Europa Centrală și de Est.

Teoria și practica multiculturalismului canadian

WILL KYMLICKA

În 1971, Canada s-a angajat într-un experiment unic prin declararea unei politici a „multiculturalismului” oficial. Potrivit lui Pierre Trudeau, cel care a introdus-o în Camera Comunelor, această politică avea patru obiective: să susțină dezvoltarea culturală a grupurilor etno-culturale, să ajute membrii grupurilor etno-culturale să depășească barierele pentru o participare deplină în viața societății canadiene, să promoveze întâlniri și schimburi creative între toate grupurile etno-culturale și să-i asiste pe noii canadieni în însușirea a cel puțin uneia din limbile oficiale ale Canadei.

Deși această politică a fost pentru prima dată adoptată atunci de guvernul federal, ea a fost proiectată explicit, ca un model și pentru celelalte niveluri de guvernare, fiind într-adevăr copiată la scară largă. „Programe multiculturale” pot fi găsite acum nu numai la biroul multiculturalismului, care aparține guvernului federal, ci și la nivelurile provinciale și municipale de guvernare, și astfel, în interiorul unor largi categorii de instituții publice și private, cum ar fi școlile sau mediile profesionale.

Aceste politici sînt astăzi, mai mult decît oricînd din 1971 înapoi, supuse criticilor și probabil a venit timpul unei reevaluări. Avem acum peste 25 de ani de experiență a multiculturalismului și a sosit momentul pentru a face un pas înapoi și a examina dacă această politică a servit scopurilor sale inițiale și dacă ea mai are vreo utilitate în lumea de azi.

Voi examina aici două din criticile familiare la adresa politicii multiculturalismului. Unii consideră că în timp ce această politică a avut intenții nobile și sincere — acelea de a face din Canada o societate mai justă și mai atotcuprinzătoare — ea a avut consecințe dezastruoase în practică, încurajînd separatismul etnic și indiferența mutuală. Alții consideră că în timp ce această politică poate avea consecințe benigne în practică, ea este eronată în principiu și

că „logica” multiculturalismului este incompatibilă cu valorile liberal-democratice fundamentale.

Mă voi referi mai întâi la afirmația care susține că multiculturalismul a încurajat în practică separatismul etnic, urmînd ca apoi să trec la o chestiune mai teoretică, cea legată de compatibilitatea multiculturalismului cu principiile liberal-democratice.

1. Impactul multiculturalismului

Dezbaterea asupra multiculturalismului a devenit mai aprinsă în ultimii ani, mai mult datorită a două recente și cunoscute critici ale acestei politici — cea a lui Neil Bissoondath, *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada* (1994), și cea a lui Richard Gwyn, *Nationalism Without Walls: The Unbearable Lightness of Being Canadian* (1995). Atît Bissoondath, cît și Gwyn, fac afirmații foarte asemănătoare despre rezultatele politicii multiculturale. În particular, ambii susțin că multiculturalismul a promovat o formă de separatism etnic printre imigranți. Astfel, Bissoondath spune că multiculturalismul a condus la o „ghettoizare indiscutabilă”. Mai mult, promovînd integrarea, multiculturalismul a încurajat ideea că imigranții ar trebui să formeze ghettouri „autosuficiente”, „alienate de tendințele generale”. Această ghettoizare „nu reprezintă o formă extremă a multiculturalismului, ci idealul său: un stil de viață absolut entuziast, un mic avanpost al exotismului ocrotit și protejat”. El preia aprobator afirmația lui Arthur Schlesinger conform căreia multiculturalismul se sprijină pe un „cult al etnicității”, care „exagerează diferențele, intensifică resentimentele și antagonismele, adîncind teribilele separări dintre rase și naționalități. Rezultatul înseamnă autocompătimire și autoghetoizare”, sau ceea ce Schlesinger numește „apartheid cultural și lingvistic”. Potrivit lui Bissoondath, politica multiculturalismului nu-i încurajează pe imigranți să se gîndească la ei înșiși ca la niște canadieni, și într-adevăr, chiar și copiii lor „continuă să vadă Canada cu ochii străinului. Multiculturalismul, cu accentul său pus pe importanța păstrării fostei patrii sau a celei ancestrale, cu insistența sa că Acolo este mai important decît Aici, încurajează astfel de atitudini”.

Gwyn face o afirmație similară, într-un limbaj foarte asemănător. El susține că „multiculturalismul oficial încurajează apartheidul sau, pentru a fi mai puțin aspru, ghettoizarea”. Cu cît politica multiculturalismului a fost pusă mai mult în drepturi, „cu atît au fost construite ziduri culturale mai înalte în interiorul Canadei”. Multiculturalismul îi încurajează pe liderii etnici să-și păstreze proprii membri „departe de atitudinile conformiste”, practicînd „ceea ce poate fi descris cel mai bine ca monoculturalism”. În acest fel, „Statul nostru îi încurajează pe acești paznici să mențină ceea ce exista, sau în cel mai rău caz, o formă-apartheid de cetățenie”.

Afirmațiile lui Bissoondath și Gwyn nu sînt tocmai singulare, ele fiind repetate neîncetat și în mass-media. Pentru a lua încă un exemplu, Robert Fulford argumenta recent în *Globe and Mail* că politica încurajează oamenii să-și păstreze

identitatea „înghețată” și pornind de aici, să-și reducă schimburile și relațiile interculturale; timpul va judeca însă dacă aceasta va fi sau nu una din cele mai mari „eșecuri politice” ale Canadei.

În opinia mea, este important — și cu adevărat urgent — să aflăm dacă această afirmație este adevărată. Dar pentru că nici Bissoondath, nici Gwyn nu furnizează evidențe empirice în sprijinul afirmațiilor lor, eu am încercat să adun la un loc statistici care s-ar putea corela cu întrebarea dacă multiculturalismul a promovat separatismul etnic și a descurajat sau împiedicat integrarea. Voi începe cu un exemplu din Canada, care compară grupurile etnice înainte și după adoptarea politicii multiculturalismului în 1971. Apoi, voi lua în considerare evidențe comparative pentru a vedea cum se compară Canada cu alte țări, în particular, cu acele țări care au respins principiul multiculturalismului oficial.

a) Evidența domestică

Cum a afectat adoptarea multiculturalismului în 1971 integrarea grupurilor etnice în Canada? Pentru a răspunde la această întrebare este necesară o explicație a ceea ce implică „integrarea”. Aceasta este una din caracteristicile enigmatice ale criticii Gwyn/Bissoondath, și anume că ei nu definesc exact ce înțeleg prin integrare. Oricum, noi putem îmbina câteva din lucrurile pe care ei le privesc ca fiind ingrediente cruciale ale integrării: adoptarea identității canadiene întărește legătura exclusivă cu o identitate ancestrală; participarea mai largă la instituțiile canadiene crește participarea solitară la instituțiile specific etnice; învățarea unei limbi oficiale mărește dependența solitară de limba maternă; favorizarea prietenilor inter-etnice sau chiar a căsătoriilor mixte duce la socializarea integrală în interiorul unui singur grup. Toate aceste criterii nu formează o teorie comprehensivă a „integrării”, dar ele par să fie esența preocupărilor lui Gwyn și Bissoondath cu privire la multiculturalism, astfel că ele constituie un bun punct de plecare.

Să începem cu cea mai elementară formă de integrare, și anume decizia imigranților de a deveni cetățeni canadieni. Dacă teza Gwyn/Bissoondath ar fi adevărată, cineva s-ar aștepta ca rata naturalizării să fi scăzut de la adoptarea multiculturalismului. De fapt, rata naturalizării a crescut din 1971. Acest lucru este cu deosebire relevant, deoarece în toți acești ani care au trecut, încurajările economice pentru naturalizare s-au diminuat. Pentru a dobândi succes pe piața canadiană a muncii sau pentru a avea acces la beneficiile sociale, nu mai este necesară obținerea cetățeniei canadiene. Nu există aproape nici o diferență între cetățeni și rezidenții permanenți în ce privește drepturile civile sau beneficiile sociale — dreptul de vot fiind singurul beneficiu legal major dobândit în urma naturalizării. Principala rațiune pentru care imigranții își iau cetățenia canadiană este că ei se identifică cu Canada, ei doresc să-și formalizeze calitatea de membru al societății canadiene pentru a participa la viața politică a țării.

Mai mult, dacă examinăm care grupuri au cele mai multe șanse de a fi naturalizate, vom vedea că ele sînt „grupuri multiculturale” — adică imigranții din țări de proveniență non-tradiționale, pentru care politica multiculturalismului este cea mai relevantă — și care au cea mai înaltă rată de naturalizare. Prin contrast, imigranții din SUA și Regatul Unit — care nu sînt văzuți în discursul public ca grupuri „etnice” sau „multiculturale” — au cea mai scăzută rată de naturalizare. Cu alte cuvinte, acele grupuri care cad în mod clar sub incidența politicii multiculturalismului au arătat cea mai mare dorință de a deveni canadiene, în timp ce grupurile care cad în afara rubricii multiculturalismului au arătat dorința cea mai scăzută în acest sens.

Să ne referim acum la participarea politică. Dacă teza Gwyn/Bissoondath ar fi adevărată, ar trebui ca participarea politică a minorităților etno-culturale să se fi diminuat de la adoptarea multiculturalismului ca politică oficială. În definitiv, participarea politică reprezintă o afirmare simbolică a cetățeniei și reflectă un interes în viața politică a societății largi. Practic, nu există nici o evidență în sprijinul acestei afirmații. Pentru a lua un indicator relevant, în perioada anterioară adoptării multiculturalismului, în răstimpul dintre proclamarea Confederației (1864) și anii '60 ai secolului nostru, grupurile etnice au devenit din ce în ce mai slab reprezentate în Parlament. Din 1971 însă, tendința a fost răsturnată, astfel încît astăzi ele sînt aproape de a avea atît de mulți membri în Parlament, încît am putea crede că aceștia sînt aleși pe baza procentajului pe care-l reprezintă în populație.

Mai mult de atît, este important să observăm felul în care grupurile etno-culturale participă la politica statului canadian. Ele nu formează partide fundamentate pe criterii etnice, ci, fie bazate pe principiul grup lîngă grup, fie chiar pe o coaliție. În schimb, ele au o participare copleșitoare în interiorul partidelor pan-canadiene. Astfel, cele două partide din Canada care sînt cel mai aproape de a fi considerate partide etnice au fost create de și pentru cei de origine engleză sau franceză: Blocul Partidului Québécoise, al cărui suport covîrșitor îl găsim printre locuitorii de origine franceză ai Quebec-ului și Partidul Confederației Regiunilor, al cărui susținători aveau, aproape în exclusivitate, fundament loialist-englez. Prin contrast, imigranții n-au arătat înclinații pentru a susține partidele politice constituite pe criterii etnice, votînd în schimb pentru partidele naționale tradiționale.

Acesta este doar unul din indicatorii unui aspect mai general, și anume că imigranții sînt în marea lor majoritate susținători ai structurii politice de bază a Canadei, simțindu-se obligați să o protejeze. Acum știm că dacă nu ar fi existat „votul etnic”, referendumul din 1995 privind secesiunea Quebec-ului ar fi reușit. În acel referendum, în cea mai mare parte a lor, etnicii și-au exprimat fidelitatea față de Canada. Mai general, toți indicatorii sugerează că imigranții absorb și acceptă repede valorile fundamentale, liberal-democratice ale Canadei, ca și principiile ei constituționale, chiar dacă au venit din țări care sînt neliberale sau

nedemocratice. Așa cum constată Freda Hawkins, *„adevărul este că deși nu au fost proteste violente, nici partide politice care să-și fi pierdut membri sau care să schimbe tradiția, nici lideri imigranți charismatici, nici o stare de război reală în problemele internaționale...imigranții recunosc un sistem politic stabil și bun, atunci când acesta există”*.

Pe scurt, dacă urmărim indicatorii integrării legale și politice, observăm că de la adoptarea multiculturalismului din 1971, imigranții înclină mai mult să devină canadieni și să participe politic. Și atunci când participă, ei o fac prin partidele politice pan-etnice, care susțin principiile liberal-democratice fundamentale ale Canadei.

Acest fel de integrare politică este principala țintă a unui stat democratic. Dar din punctul de vedere al canadianului individual, cea mai importantă formă de integrare a imigranților nu este, probabil, una politică, ci lingvistică și socială. Imigranții care participă la viața politică pot fi buni cetățeni democrați, dar în cazul în care ei nu vorbesc engleza sau franceza, sau sînt izolați social în grupuri etnice autosuficiente, sînt percepuți de canadieni ca un eșec al integrării.

Prin urmare, să ne deplasăm acum către doi indicatori ai integrării societale, și anume, însușirea limbii oficiale și rata căsătoriilor mixte. Dacă teza Gwyn/Bissoondath ar fi adevărată, cineva s-ar aștepta ca dorința minorităților etno-culturale pentru dobîndirea compentenței lingvistice oficiale să fi scăzut de la adoptarea multiculturalismului în 1971. Dacă grupurile imigrante sînt „ghettoizate”, „alienate de tendința generală”, încercînd să-și păstreze intact felul original de viață din țara lor de origine, atunci probabil că ei au un motiv mai puțin de a învăța limba oficială. De fapt, cererea pentru cursurile de limbă engleză și de limbă franceză ca limbi secundare, nu a fost niciodată mai ridicată, și într-adevăr, oferta este depășită în multe orașe. Statisticile recente arată că 98,6% dintre canadieni vorbesc una dintre limbile oficiale. Acesta este un procentaj incredibil atunci cînd cineva observă cît de mulți imigranți sînt în vîrstă și/sau analfabeți în limba lor maternă, și pentru care, din acest motiv, este extrem de dificil să învețe o nouă limbă. Există însă un fapt impresionant: numărul imigranților care ajung la cunoașterea unei limbi oficiale a scăzut din 1971. Dacă lăsăm deoparte vîrstnicii — care formează majoritatea canadienilor care nu vorbesc una din limbile oficiale — ideea că există o scădere generală a dorinței imigranților de a învăța una din limbile oficiale este absurdă. Imigranții doresc să învețe o limbă oficială, și în mod copleșitor o și fac. În măsura în care abilitățile lor lingvistice (pentru limbile oficiale) lipsesc, explicația este lipsa cursurilor de limbă engleză și franceză, ca limbi secundare, accesibile și potrivite lor, nicidecum lipsa dorinței acestora.

Un ultim indicator concludent este rata căsătoriilor mixte. Dacă teza Gwyn/Bissoondath ar fi adevărată, ar fi trebuit ca rata căsătoriilor mixte să fi scăzut de la

adoptarea multiculturalismului, deoarece se spune despre politica sa că „*exagerează diferențele, intensifică resentimentele și antagonismele, adâncind teribilele separări dintre rase și naționalități*”, și încurajează grupurile să se retragă în ghetourile lor „*monoculturale*”, ascunzându-se în spatele „*zidurilor culturale*”. De fapt, rata căsătoriilor mixte a crescut în mod constant din 1971. Există un total declin al endogamiei, atât în rândul imigranților, cât și al copiilor acestora. Mai mult, și totodată la fel de important, se observă o senzațională creștere în acceptarea socială a căsătoriilor mixte. De exemplu, dacă în 1968 52% dintre canadieni dezaprobau căsătoriile dintre albi și negri, în 1995 81% dintre ei le aprobă.

Spre deosebire de cei trei indicatori anteriori ai integrării, căsătoria mixtă nu este un scop deliberat al politicii guvernamentale. Guvernele nu trebuie nici să încurajeze, nici să descurajeze căsătoriile mixte. Dar schimbările în rata căsătoriilor mixte sînt folositoare, cred, și ca indicator al unei tendințe mai largi, care constituie o preocupare guvernamentală legitimă, și anume, de extindere a ei pînă la un nivel la care canadienii să se simtă confortabil trăind și interacționînd cu membri altor grupuri etnice. Dacă cetățenii canadieni se simt confortabil trăind și muncind cu membri altor grupuri etnice, rezultatul inevitabil este acela că anumiți oameni vor deveni prieteni și chiar îndrăgostiți de cei din alte grupuri etnice. Faptul că rata căsătoriilor mixte a crescut este important, nu în mod necesar pentru ea în sine, ci mai mult ca o dovadă că opinia canadienilor este mai deschisă către acceptarea diversității. Și într-adevăr, avem o evidență directă pentru această tendință mai generală. Canadienii de azi sînt mult mai favorabili ideii de a-i avea pe membrii altor grupuri etnice colegi de serviciu, vecini sau prieteni decît erau înainte de 1971.

Dacă vom examina alți indicatori, vom avea aceeași situație. De exemplu, în ciuda retoricii lui Gwyn și Bissoondath despre proliferarea „ghetourilor” etnice și a „enclavelor”, studiile concentrărilor rezidențiale au arătat că fenomenul enclavelor etnice permanente este inexistent în Canada. Mai mult, concentrarea redusă care există este mai probabil să o găsim în grupurile de imigranți mai vechi, cum ar fi evreii și italienii, care au precedat politica multiculturalismului. Grupurile care au venit după 1971, cum ar fi asiaticii și afro-caraibienii, prezintă cea mai redusă concentrare rezidențială.

Pe scurt, dacă examinăm naturalizarea, participarea politică, competența lingvistică oficială sau rata căsătoriilor mixte, avem aceeași situație. Nu există nici o dovadă pentru susținerea afirmației că multiculturalismul a scăzut rata integrării imigranților sau că a mărit gradul de separatism sau ostilitatea mutuală a grupurilor etnice.

b) Evidența comparativă

Putem face aceeași observație, dar într-un alt fel. Dacă teza Gwyn/Bissoondath despre impactul ghettoizării multiculturalismului ar fi corectă, ne-

am putea aștepta ca statul canadian să îndeplinească acești indicatori mai rău decât alte țări care nu au adoptat o politică a multiculturalismului oficial. Ambii, Gwyn și Bissoondath opun abordarea canadiană a multiculturalismului cu cea americană, care accentuează exclusiv identitățile și valorile comune și refuză să furnizeze recunoașterea publică sau afirmarea diferențelor etno-culturale. Dacă statul canadian ar prezenta un regres în comparație cu SUA, în termenii integrării imigranților, aceasta abia dacă ar furniza suport teoriei Gwyn/Bissoondath. În fapt, Canada a progresat față de SUA în privința aproape oricărei dimensiuni a integrării. Canada are o rată a naturalizării mai înaltă, chiar mult mai înaltă — aproape dublă — decât cea a Statelor Unite. De asemenea, avem rate mai înalte și în ce privește participarea politică, însușirea limbii oficiale și segregarea rezidențială. De asemenea, în Canada nivelul de acceptare a inter-mariajelor este mult mai mare. În vreme ce 72% dintre canadieni aprobau căstoriile mixte în 1988, în rîndul americanilor acest procentaj era de doar 40%, 25% dintre ei opinînd că ele ar trebui scoase în afara legii! Pînă și etnicitatea este într-o mult mai mică măsură o determinantă a prieteniei în Canada, decât în SUA.

Pe scurt, la fiecare indicator al integrării, Canada, cu politica sa multiculturalistă, a progresat față de SUA, care a repudiat multiculturalismul. Aceeași situație am putea-o găsi și dacă am compara Canada cu alte țări de imigrație care au respins multiculturalismul în favoarea unui accent pus exclusiv pe identități comune, cum ar fi de exemplu Franța.

Canada are o situație mai bună decât aceste țări, nu numai în actualele rate ale integrării, ci și în sensul de fiecare zi al relațiilor etnice. De exemplu, într-o anchetă din 1997, cetățenii a 20 de țări au fost întrebați dacă sînt de acord cu afirmația că „diferitele grupuri etnice se înțeleg bine aici împreună”. Procentajul celor care au răspuns afirmativ a fost mult mai ridicat în Canada (75%), decât în Statele Unite (58%) sau Franța (51%).

Această diferență nu trebuie să ne surprindă, deoarece Canada are o situație mai bună decât aproape orice altă țară din lume în ce privește integrarea imigranților. Singura țară comparabilă este Australia, care este interesantă deoarece și ea are o politică multiculturală oficială. E adevărat, această politică multiculturală a sa a fost larg inspirată de cea a Canadei, chiar dacă, bineînțeles, a fost adaptată contextului australian. Cele două țări care sînt cu capul și umerii desupra lumii în integrarea cu succes a imigranților sînt deci, și cele două țări cu politici oficiale ale multiculturalismului. Ele sînt și mult mai de succes decât orice altă țară care a respins multiculturalismul.

Pe scurt, nu există nici o dovadă care să susțină afirmația că multiculturalismul promovează separatismul etnic sau împiedică integrarea imigranților. Dacă examinăm tendințele din interiorul Canadei începînd din 1971 sau comparăm Canada cu alte țări, concluzia este aceeași: programul multiculturalis-

mului funcționează. El realizează ceea ce și-a propus să facă: ajutorarea în a garanta că toți acei oameni care doresc să-și exprime identitatea lor etnică sînt respectați și găzduiți, crescînd în același timp abilitatea imigranților de a se integra într-o societate mai largă. Alături de colegii multiculturaliști din Australia, Canada a contribuit la o mai bună respectare a diversității etnice decît orice altă țară, concomitent însă cu promovarea integrării sociale.

2. Principiul multiculturalismului

În lumina acestei evidențe, putem cu siguranță respinge primul val de critici. Pentru cel de al doilea val este ceva mai complicat. Acesta susține că, în timp ce consecințele multiculturalismului pot avea efecte benigne (cel puțin pînă acum), logica politicii sale este inconsistentă față de normele liberal-democratice și îi lipsește orice justificare coerentă sau care să poată fi apărută.

Cineva s-ar putea întreba că atîta timp cît politica funcționează în practică, de ce se mai pune problema existenței unui principiu coerent care să o fundamenteze? Eu cred că această obiecție teoretică este serioasă și merită discutată. Într-adevăr, într-un fel, această critică este mai serioasă și pentru că ea ajută la explicarea popularității de care se bucură critica Gwyn/Bissoondath. Imaginea ghettoizării culturale și etnice creată de aceștia, nu reprezintă o descriere plauzibilă a Canadei de azi, dar mulți se îngrijorează de faptul că ea reprezintă o descriere plauzibilă a ceea ce o Canadă multiculturală ar putea deveni. Într-adevăr, oamenii se îngrijorează că aceasta ar putea fi o extensie naturală, poate chiar logică, a politicii existente a multiculturalismului.

Un mod de a explica această îngrijorare este acela de a spune că mulți canadieni nu au un sens clar al limitelor multiculturalismului. Ei nu au o convingere fermă că există anumite principii „non-negociabile” sau instituții care vor fi protejate sau susținute, chiar dacă ele intră în conflict cu dorințele sau tradițiile anumitor grupuri de imigranți. Canadienii nu au aversiune față de multiculturalismul în anumite limite, dar ei vor să știe dacă într-adevăr aceste limite există. Ei pun preț pe diversitate, dar vor de asemenea să știe dacă această diversitate va exista și în interiorul instituțiilor canadiene comune și dacă aceasta nu va impune o acceptare a separatismului etnic. De asemenea, canadienii sînt în general toleranți, dar ei cred că anumite practici, cum ar fi clitorectomiile feminine, sînt intolerabile și vor să știe că ei nu vor fi rugați să „tolereze” violarea drepturilor fundamentale ale omului.

Atîta vreme cît canadienii au acest sentiment al insecurității despre limitele multiculturalismului, publicarea statisticilor privind efectele benefice ale multiculturalismului va avea doar un succes limitat în schimbarea dezbaterii publice. Statisticile pot fi favorabile astăzi, dar cum vor arăta ele mâine? Probabil că politica a avansat pînă la acest punct în promovarea integrării, numai pentru că logica „întregă” a multiculturalismului nu a fost încă implementată. Probabil

că logica multiculturalismului este de a submina adevărata idee că există principii sau instituții pe care toți cetățenii trebuie să le respecte și să adere la ele. Dacă logica multiculturalismului este ancorată în ceea ce Bissoondath numește o „*psihologie a dezacordului fără limite*” sau ceea ce Gwyn numește „*noile crezuri culturale*” ale „*absolutismului moral și apartheidului cultural*”, atunci în mod sigur este numai o chestiune de timp să aflăm cât va dura pînă cînd instituțiile și valorile noastre comune vor începe să fie erodate.

Singura cale de abordare a acestei îngrijorări este de a oferi o explicație alternativă a „logicii” multiculturalismului, una care să furnizeze o explicație principială a scopurilor multiculturalismului, despre cum se leagă diversitatea de ceea ce este comun și toleranța de drepturile omului. Din păcate, este mai ușor să spui decît să faci. Nu putem face referire la o formă canonică a conceptelor și principiilor multiculturalismului pentru că aceasta nu există. Numeroși oameni au încercat să dezvăluie intențiile „reale” ale celor ce iau decizii și care au inițiat în 1971 politica multiculturală. Dar acest demers s-a dovedit a avea un sfîrșit tragic. Știm acum că nu a existat nici o teorie îndeajuns de dezvoltată care să fundamenteze prezentarea inițială a politicii în 1971. Ea a fost adoptată în grabă, în mare măsură ca o cale de a devia opoziția la aparenta privilegiere a limbii franceze și engleze, privilegiere care era implicită la introducerea bilingvismului oficial. Multiculturalismul a fost introdus astfel, fără nici o conceptualizare reală a ceea ce ar fi însemnat el sau fără nici o strategie pe termen lung pentru implementarea sa.

În orice caz, politica a suferit schimbări dramatice din 1971, adaptîndu-se noilor nevoi și noilor provocări. Totuși, ar fi fost altceva dacă oricare din aceste schimbări ar fi fost explicată sau apărută. Aproape fiecare studiu despre multiculturalism în Canada a conchis că această politică „*abia dacă a fost explicată publicului canadian*” și că „*nu s-a făcut nici un efort serios, de către nici unul dintre politicieni pentru a defini multiculturalismul în context canadian*”.

În măsura în care politica a fost apărută, abordării obișnuite i-a fost ușor să invoce „diversitatea culturală” și „toleranța”, ca fiind lucruri bune, clare și nelimitate. Dar desigur, aceasta ridică doar o întrebare. Ambele, diversitatea și toleranța au limite. Diversitatea este cu adevărat o valoare, numai dacă operează în interiorul contextului anumitor norme și instituții comune; altfel, ea poate deveni destabilizatoare. În mod similar, toleranța este o virtute, dar numai în interiorul anumitor granițe, altfel, ea poate amenința principiile egalității și a drepturilor individuale. Problema este de a discuta aceste chestiuni ale limitelor sau granițelor multiculturalismului în care apărătorii lui au fost ciudat de nearticulați.

În acest sens, criticile și îngrijorările că nu există nici o rațiune coerentă pentru fundamentarea acestei politici sînt probabil justificate. Și totuși, cred că aceasta este o judecată prea pripită. Nu putem găsi o afirmare publică explicită a logicii multiculturalismului, dar cred că există un set implicit de principii care

să ghideze politica și evoluția ei în timp. Aș rezuma aceste principii la o cerință pentru găsirea „*termenilor imparțiali ai integrării*”. Politica nu a fost conceptualizată în mod original, ea părînd a fi fost adoptată fără o conceptualizare clară. Dar în practică, ea a fost dezvoltată și elaborată în așa fel încît să constituie un mediu prielnic pentru dezbaterile și dezvoltarea termenilor imparțiali ai integrării. Și în cadrul acestei idei a termenilor imparțiali ai integrării, există limite clare privitor la instituțiile și valorile comune.

Pentru a vedea acest lucru, trebuie să înțelegem cum se încadrează multiculturalismul într-un set mai larg al politicilor guvernamentale privind relațiile etno-culturale din Canada. Este vorba tocmai despre acest context mai larg, ignorat sistematic în dezbaterile despre multiculturalism. Voi începe prin a examina cum funcționează și cum este limitat multiculturalismul în interior, de contextul mai larg al instituțiilor comune canadiene, pentru a examina aceeași funcționare și limitare a multiculturalismului în interior, de contextul mai larg al principiilor liberal-democratice fundamentale. Sper să arăt că aceste limite, deși implicite, nu sînt nici arbitrare, nici speciale, ci formează o concepție coerentă a relațiilor etno-culturale și care poate fi apărută.

a) Diversitate în interiorul instituțiilor comune

Atît criticii, cît și apărătorii multiculturalismului văd adesea politica acestuia în izolare, ca și cum ar fi singura politică guvernamentală care afectează integrarea imigranților. Aceasta este o imagine cît se poate de greșită. Multiculturalismul nu este singura — nici măcar elementara — politică guvernamentală care afectează locul grupurilor etnice în societatea canadiană. Ea este doar o componentă modestă dintr-un pachet mai larg. Aceste grupuri sînt afectate de multe aspecte ale politicii publice, inclusiv de politicile privind naturalizarea, educația, instruirea și acreditarea profesională, drepturile omului și legea împotriva discriminării, serviciile civile, sănătatea și siguranța statului, apărarea națională chiar. Acestea, și alte politici constituie mecanismele majore ale integrării. Ele încurajează, presează și chiar forțează legal imigranții să facă pași către integrarea în societatea canadiană.

De exemplu, există o cerință legală pentru dobîndirea cetățeniei, ca imigranții să știe o limbă oficială (cu excepția celor în vîrstă) și cîteva informații de bază despre istoria și instituțiile Canadei. În același timp, există o cerință legală a legilor educației din provincii potrivit cărora copiii imigranților să învețe o limbă oficială și să învețe după o programă comună de învățămînt. Mai mult decît atît, imigranții trebuie să cunoască o limbă oficială pentru a obține accesul la programele de instrucție profesională finanțate de guvern. Imigranții trebuie să cunoască o limbă oficială pentru a primi acreditări profesionale sau pentru a li se recunoaște pregătirea lor din țara de origine. Celei mai calificate farmacist

nu i se va acorda licența profesională pentru a-și practica meseria în Canada, dacă ea va vorbi numai portugheza. Și desigur, cunoașterea unei limbi oficiale este o precondiție pentru a lucra în administrație sau pentru a obține un contract de muncă guvernamental.

Cetățenia, politica profesională și educațională au fost întodeauna pilonii majori ai integrării în Canada; finanțate de guvern, ele rămân și astăzi în drepturi. Mai mult decât atât, dacă examinăm suma de bani cheltuită pe aceste politici, ea o eclipsează pe cea cheltuită pe multiculturalism. Guvernul cheltuie pentru programele de multiculturalism mai puțin de 20 de milioane de dolari anual, care este doar un strop într-o găleata, comparativ cu miliardele de dolari cheltuite în fiecare an pe politici care, direct sau indirect, promovează integrarea (de exemplu instrucția în limbile oficiale, instrucția profesională pentru imigranți sau educația pentru copiii lor).

Apoi, printr-o multitudine de căi, guvernul îi încurajează și îi presează activ pe imigranți să se integreze în instituțiile comune politice, economice și educaționale care operează fie în franceză, fie în engleză. Acesta este contextul în interiorul căruia operează multiculturalismul și el poate fi înțeles în acest context mai larg. Cu un buget atât de mic, multiculturalismul nu poate spera să intre în competiție cu această integrare finanțată de guvern, și nici nu încearcă să o facă. Dimpotrivă, încă de la început, multiculturalismul a mers în mod explicit mână în mână cu alte măsuri guvernamentale pentru a promova integrarea socială.

De exemplu, unul dintre principiile directoare ale multiculturalismului a fost acela să promoveze bilingvismul oficial în Canada. Aceasta este reflectată în terminologia pe care Trudeau a folosit-o când a introdus politica multiculturală, și anume, „*multiculturalismul în interiorul unui mediu bilingv*”. A fost evident încă de la început că multiculturalismul funcționează paralel cu integrarea lingvistică și instituțională a imigranților.

Cîțiva critici văd expresia „*multiculturalismul în interiorul unui mediu bilingv*” ca fiind incoerentă sau lipsită de semnificație. Dar eu cred, că ea are o semnificație foarte simplă și constrîngătoare. Ideea este aceasta: dacă statul canadian îi va presa pe imigranți să se integreze în instituțiile comune care operează în engleză sau franceză, atunci trebuie să ne asigurăm că termenii integrării sînt imparțiali. În opinia mea, aceasta are două elemente de bază:

a. trebuie să recunoaștem că integrarea nu se petrece peste noapte, ci este un proces dificil și de lungă durată, care operează între generații. Pornind de aici, pentru imigranți sînt adesea cerute condiții speciale de acomodare, pe o bază tranzițională. De exemplu, anumite servicii trebuie oferite imigranților în limba lor maternă, iar susținerea trebuie furnizată pentru acele grupuri și organizații în interiorul cărora comunitățile de imigranți sînt asistate în procesul de stabilire/integrare;

b. trebuie să ne asigurăm că instituțiile comune în care imigranții sînt presați să se integreze, vor furniza aceleași grade de respect și condiții similare de acomodare, ca și în cazul identităților minorităților etno-culturale cărora le-au fost tradițional acordate — identităților canadiană-britanică și canadiană-franceză. Altfel, insistența ca imigranții să se integreze în instituțiile de limbă engleză sau franceză este echivalentă cu privilegierea intereselor și stilurilor de viață ale descendenților primilor coloniști britanici și francezi.

Pornind de aici, corectitudinea pretinde o continuă și sistematică explorare a instituțiilor noastre sociale pentru a vedea dacă regulile, structurile și simbolurile lor îi dezavantajează pe imigranți. De exemplu, trebuie să examinăm codurile de vestimentație, vacanțele publice sau chiar restricțiile de înălțime și greutate pentru a vedea dacă ele sînt îndreptate împotriva anumitor grupuri de imigranți. Trebuie să examinăm portretul minorităților din programa școlară sau din mass-media, pentru a vedea dacă ele sînt stereotipuri sau omit să recunoască toate contribuțiile grupurilor etno-culturale la istoria canadiană sau la cultura lumii. Și așa mai departe.

Aceste măsuri sînt necesare pentru a ne asigura că statul canadian oferă imigranților termeni corecți pentru integrare. Ideea multiculturalismului în interiorul unui mediu bilingv poate fi văzută tocmai ca o încercare de a negocia asemenea termeni. În optica mea, majoritatea covârșitoare a ceea ce este făcut în numele politicii multiculturale, nu numai la nivel federal, ci și la nivel provincial și municipal, ca și în interiorul conducerilor școlilor și companiilor private, poate fi apărut ca fiind o promovare a termenilor imparțiali ai integrării.

Consider tipurile de politici ca fiind asociate în general cu multiculturalismul, chiar dacă există reforma programelor școlare (de exemplu, revizuirea programelor școlare de istorie și literatură în interiorul școlilor publice pentru a acorda o mai mare recunoaștere contribuțiilor culturale și istorice ale minorităților etno-culturale; programele de educație bilingvă a copiilor imigranților la nivelul școlii primare) sau a adaptării instituționale (de exemplu, revizuirea programelor de lucru sau a codurilor de vestimentație, astfel încît să fie armonizate vacanțele și practicile religioase ale grupurilor de imigranți; adoptarea la locul de muncă sau în școala a codurilor de hărțuire sexuală; interzicerea comentariilor rasiste; reglementarea standardelor despre stereotipurile etnice în mass-media) sau a programelor educaționale (de exemplu, campaniile educaționale anti-rasiste, instrucția pentru diversitatea culturală a poliției, a asistenților sociali sau a profesiiilor sanitare) sau a programelor dezvoltării culturale (de exemplu, finanțarea festivalurilor și a programelor de studii etnice; susținerea cursurilor în limba maternă pentru educarea imigranților adulți) sau a acțiunii afirmative (de exemplu, tratamentul preferențial al minorităților vizibile, la accesul la educație, instrucție și angajare). Toate acestea, aș spune că promovează integrarea în instituțiile comune, dar ele implică termeni mai imparțiali ai integrării. În

timp ce vechea abordare cerea imigranților să se integreze în termenii „canadieni”, noua politică pretinde integrarea în termeni imparțiali.

Pe scurt, logica multiculturalismului presupune acceptarea principiului integrării prescrise de stat, dar și o renegociere a termenilor integrării. Acesta nu poate reprezenta felul explicit descris de politică, dar este cuprins implicit în practica multiculturalismului. Acest lucru este recunoscut și acceptat în totalitate și de grupurile de imigranți. Ei acceptă expectația de a se integra într-o societate mai largă, așa cum au făcut-o dintotdeauna. Cîteva din grupurile de imigranți au însă obiecții cu privire la cerința că ei trebuie să învețe o limbă oficială, ca o condiție pentru a primi cetățenia sau că copiii lor trebuie să învețe o limbă oficială la școală. Pe de altă parte, ei și-au afirmat consistent suportul pentru Legea Limbilor Oficiale și au acceptat și condiția ca șansele lor în viață, și mai mult decît atît, șansele copiilor lor în viață, să fie strîns legate de participarea în instituțiile de bază, operînd fie în engleză, fie în franceză. Într-adevăr, una din cele mai des întîlnite cereri ale lor este pentru o mai precisă și mai largă asistență în pregătirea lingvistică, astfel încît ei să se poată integra în aceste instituții.

Prin urmare, imigranții acceptă principiul integrării în instituțiile comune, dar ei caută pur și simplu termenii imparțiali ai acestei integrării. Dacă statul canadian îi va presa pe imigranți să se integreze în instituțiile comune operînd fie în engleză, fie în franceză, atunci putem înțelege de ce grupurile de imigranți vor să se asigure că termenii integrării vor fi imparțiali. Această cerință nu este numai justificată, dar și mult întîrziată.

b) Limitele toleranței

Pînă aici am susținut că anxietățile pe care le produce impactul multiculturalismului asupra integrării grupurilor etnice sînt prost orientate. Dar integrarea nu este singura întrebare importantă pe care o ridică multiculturalismul. Pentru mulți oameni, multiculturalismul ridică de asemenea și chestiunea limitelor toleranței. Nu cere oare multiculturalismul să tolerăm practicile tradiționale ale altor culturi, chiar dacă acestea violează principiile drepturilor individuale și ale egalității sexuale garantate de constituția canadiană?

De exemplu, trebuie să li se permită grupurilor etnice să practice clitorectomia la fetele tinere; trebuie ca mariajele „aranjate” sau divorțurile *talaq'* să fie legal recunoscute; trebuie să li se permită soților să citeze cuvîntul „cultură” pentru a se autoapăra cînd sînt acuzați de lovirea soțiilor lor? Fiecare din aceste practici este permisă în cîteva părți ale lumii și poate fi privită chiar ca o tradiție onorată.

Cei mai mulți canadieni nu sînt dispuși să tolereze asemenea practici și într-adevăr, nici una dintre ele nu este permisă în Canada. Ele nu au fost niciodată

* *Talaq*: repudierea soției la inițiativa soțului (n. red.).

parte a politicii multiculturalismului. Dar mulți canadieni sînt îngrijorați că logica multiculturalismului va conduce și la asemenea practici. Așa cum sublinia Bissoondath, dacă „*legea multiculturalismului sugerează că nu există limite în condițiile de acomodare oferite practicilor culturale distincte*”, de ce logica multiculturalismului nu se extinde și la acceptarea circumciziei feminine? Gwyn face aceeași remarcă: „*Pentru a analiza această problemă în complexitatea sa, dacă mutilarea genitală feminină este o practică culturală distinctă, așa cum este ea în rîndul somalezilor și a altora grupuri de imigranți, atunci, deoarece propunerea multiculturalismului oficial este de a «păstra» și «intensifica» valorile și obiceiurile tuturor grupurilor multiculturale, de ce trebuie ca această practică să fie respinsă mai mult decît a cînta O sole mio sau a dansa dansurile scoțiene?*”.

Apărătorii multiculturalismului au eșuat, în general, în a da un răspuns clar la această întrebare. Cîțiva dintre ei au vorbit — foarte vag — despre nevoia de a se realiza un „echilibru” între drepturile individuale și cele etnice, ca și cum ar fi recomandabil ca drepturile individuale să fie violate în unele cazuri, dar nu în prea multe. Oricum, mulți dintre susținătorii multiculturalismului au ignorat complet aceste aspecte, insinuînd cîteodată că numai oamenii cu prejudecăți ar ridica această chestiune. Dar canadienii au dreptul să pună această întrebare și ei merită să li se dea un răspuns adecvat.

În acest punct, cred din nou că exista limite clare, deși ele au fost rar prezentate explicit în documentele politice ale guvernului sau în dezbaterile publică. Nu este întru totul adevărat a spune, așa cum o face Bissoondath, că „*legea multiculturalismului sugerează că nu există limite în condițiile pentru acomodare oferite practicilor culturale distincte*”. Dimpotrivă, preambulul la legea multiculturalismului începe prin accentuarea drepturilor omului, a libertății individuale și egalității sexelor. Mai mult, prevederile ei stipulează că scopurile multiculturalismului sînt de a promova libertatea individuală într-un fel care să respecte egalitatea sexelor. Oricum ar fi, legea trebuie să fie în conformitate cu Carta Canadiană a Drepturilor și Libertăților și dacă ea impunea orice restricție asupra drepturilor individuale care nu-și „*demonstrau justificarea într-o societate liberă și democratică*”, trebuia abrogată.

În tot cazul, este corect să subliniem că guvernul federal nu a explicat niciodată cu adevărat aceste limite (aceasta reprezintă o parte a unui eșec mai general în a explica, cum se potrivește multiculturalismul într-un context mai larg al legilor și politicilor guvernării). Acesta este un domeniu în care Australia a realizat o muncă mai bună. După expunerea principiilor și scopurilor multiculturalismului, incluzînd și dreptul imigranților de „*a fi capabili să-și dezvolte și să-și împărtășească moștenirea lor culturală*” și responsabilitatea instituțiilor de „*a recunoaște, reflecta și răspunde diversității culturale a comunității australiene*”, declarația politică a

continuat imediat prin a accentua „că există și limite ale multiculturalismului *australian*”, care pot fi rezumate astfel:

— politicile multiculturalismului cer ca toți australienii să accepte structurile și principiile de bază ale societății australiene — constituția și supremația legii, toleranța și egalitatea, democrația parlamentară, libertatea religioasă și de expresie, engleza ca limbă națională și egalitatea sexelor;

— politicile multiculturalismului impun de asemenea obligații în conferirea drepturilor; dreptul fiecăruia de a-și exprima propria cultură și credințele implică o responsabilitate reciprocă pentru acceptarea dreptului celorlalți de a-și exprima opiniile și valorile;

— politicile multiculturalismului sînt bazate pe premisa că toți australienii trebuie să aibă o loialitate extinsă și unificatoare față de Australia, pentru interesul și viitorul ei.

Acesta este un de de idei explicite ale limitelor de care avem nevoie în Canada. Dar probabil, chiar un model mai bun de a face explicite limitele multiculturalismului poate fi găsit mai aproape de noi, și anume în politica guvernului din Quebec față de grupurile etno-culturale, pe care acesta obișnuiește să o numească de „interculturalism”. Această politică este similară politicii multiculturalismului federal în afirmarea și acceptarea identităților și practicilor etno-culturale în interiorul instituțiilor comune. Dar politica guvernului din Quebec este explicită prin faptul că aceasta operează în interiorul a trei importante limite:

— recunoașterea francezei ca limbă a vieții publice;

— respectul pentru valorile democratice liberale incluzînd drepturi civile și politice și egalitatea șanselor; și

— respectul pentru pluralism, inclusiv deschiderea către și tolerarea diferențelor celorlalți.

Aceste trei principii formează temelia solidă a „contractului moral” între Quebec și imigranți, care specifică termenii integrării.

Poate părea paradoxal a cita Quebec-ul ca model de multiculturalism, deoarece mulți comentatori (inclusiv Gwyn și Bissondath) cred că politica „interculturală” a Quebec-ului este foarte opusă politicii multiculturalismului guvernului federal, în particular în promovarea sa activă a integrării civile și politice. Astfel, Bissondath argumentează că „În Canada engleză, atitudinea prevalentă părea să fie «Vino așa cum ești — Fă ceea ce îți place». Societatea avea cîteva așteptări dincolo de aderența la cîteva legi fundamentale. Oricum, Quebec-ul a fost mai pretențios. Atitudinea prevalentă a fost «Vino așa cum ești, dar fii pregătit să te integrezi într-o societate vorbitoare de franceză». Aceasta înseamnă că viitorii tăi copii vor urma școli franceze”. În mod similar, Gwyn susține că guvernul din Quebec urmează „o rută complet diferită” de cea a guvernului federal, una care țintește mai degrabă la „convergența culturală” decît la separatism etnic, astfel încît noii veniți trebuie fie să se integreze culturii naționale, „fie să rămînă pentru totdeauna la marginea societății”.

Dar avem totuși aici, o altă neînțelegere. Substanța actuală și limitele politicii Quebec-ului sînt subordonate, și aproape identice, politicii federale (deși politica federală, desigur, definește engleza și franceza ca limbi ale vieții publice și, pornind de aici, ale școlarizării și avansării). Politica guvernului federal este subordonată aceluiași trei limite: de exemplu, ea susține supremația celor două limbi oficiale, ca limbi ale vieții publice și instituțiilor publice; ea insistă pe respectarea normelor și democrației, drepturilor individuale și egalității șanselor; și ea încurajează deschiderea către și tolerarea diferențelor celorlalți.

Principala diferență este pur și simplu aceea că guvernul Quebec-ului este mai explicit în aceste limite. Așa cum am văzut, aceste limite sînt implicate în legea multiculturalismului, care spune că politica multiculturalismului trebuie să „consolideze statutul și uzanța” limbilor oficiale; trebuie să „asigure că toți canadienii, de orice origine ar fi aceștia, au șanse egale”; și trebuie să promoveze „interacțiunea între indivizii și comunitățile de origini diferite”. Aceste limite sînt de asemenea implicate în faptul că legea multiculturalismului este subordonată ambelor documente fundamentale, Carta și Legea Canadiană a Drepturilor Omului, care garantează drepturile civile și politice individuale de bază pentru toți canadienii incluzînd egalitatea sexelor și a drepturilor, precum și egalitatea șanselor.

Astfel, politica federală are limite similare cu politica guvernului din Quebec: (a) ea funcționează înăuntrul mediului bilingv oficial și insistă ca imigranții să învețe și să accepte engleza sau franceza ca limbi oficiale ale vieții publice în Canada; (b) ea funcționează în interiorul constrîngerii pentru respectarea normelor liberal-democratice, incluzînd Carta și Legea Drepturilor Omului, și insistenței pentru respectarea drepturilor individuale și egalității sexelor; și (c) ea încurajează deschiderea către și inter-acționarea cu persoanele de diferite origini, mai mult decît promovarea segregării și orientarea spre interiorul ghettourilor etnice. Multiculturalismul în Canada, asemenea interculturalismului din Quebec, constă în responsabilitatea pe care — în interiorul acestor trei principii constrîngătoare — guvernul o are ca obligație pozitivă de a respecta și accepta diversitatea.

Pe scurt, logica multiculturalismului implică acceptarea diversității în virtutea constrîngerilor ce rezultă din principiile constituționale ale egalității șanselor și drepturilor individuale. Acesta nu poate reprezenta felul explicit descris de politică, dar este cuprins implicit în practica multiculturalismului. Și aici, de asemenea, grupurile de imigranți recunosc și acceptă în întregime acest lucru. Ele acceptă cerința să rămînă fidele principiilor constituționale. Cîteva grupuri de imigranți au avut obiecții față de Carta Drepturilor Omului. Pe de altă parte, ele și-au afirmat constant susținerea lor pentru ea și nu au mai făcut nici o încercare de a-și dobîndi dreptul la practicile sau tradițiile lor culturale, scutiți fiind de protecția constituțională a drepturilor individuale și egalității sexelor.

În timp ce aceste limite implicite sînt înțelese și acceptate de grupurile de imigranți, totuși, e bine să le facem mai explicite, așa cum se întâmplă în Australia și Quebec. Dat fiind eșecul guvernului de a aborda direct problema, este de înțeles că mulți canadieni sînt confuși în privința limitelor multiculturalismului. Mai mult decît atît, ei se simt chiar neputincioși să ridice problema în forumurile publice de teamă să nu fie etichetați drept rasiști sau ca avînd prejudecăți. Acesta este, cred, unul dintre punctele substanțiale din opinia lui Gwyn, care are dreptate cînd spune că atunci cînd un canadian obișnuit a ridicat problema limitelor multiculturalismului, elitele politice „nu au găsit nici un alt răspuns decît niște bîlbîieli care trădau un sentiment de vinovăție”.

Canadienii doresc să știe că există anumite cerințe „non-negociabile” pentru a fi cetățean canadian, incluzînd aici și respectul pentru drepturile omului și valorile democratice, dar dezbateră pe această problemă a fost suprimată de elitele politice, care au sugerat că oricine critică multiculturalismul este un om cu prejudecăți. Această încercare de a sufoca dezbateră despre limitele multiculturalismului este contraproductivă. Ea nu promovează înțelegerea sau acceptarea politicii respective, ci pur și simplu conduce la un resentiment mocnit împotriva ei.

Desigur, orice încercare de a promova o dezbateră publică despre limitele multiculturalismului va stimula cu siguranță prejudecăți. Noi putem prezice fără să greșim, că orice dezbateră publică ar fi dureroasă în timp, deoarece cîtiva oameni lipsiți de teamă și ignoranți etichetează alte culturi ca barbare sau nedemocratice. Dar rezultatele finale vor evalua corect, cred, costurile temporare.

Să considerăm ca exemplu, dezbateră despre *hijab*^{*}, în școlile din Quebec. Cînd problema aceasta a fost ridicată pentru prima dată, mulți cetățeni din Quebec au presupus automat că toți musulmanii erau fundamentalisti care se opuneau egalității sexelor; sau că toți musulmanii care susțineau *hijab*-ul, susțineau și clitorectomia și divorțurile *talaq* și probabil, chiar și terorismul iranian și sentința capitală împotriva lui Salman Rushdie. Aceste stereotipuri variate despre musulmani au fost prezente în mințile multor oameni și dezbateră despre *hijab* a oferit o șansă pentru ca acestea să se manifeste. Rezultatul, la început a fost aproape insultător și dureros pentru musulmani, care au simțit mai mult ca sigur că erau destinați să rămînă marginalii permanenți ai societății din Quebec. Ei au fost definiți ca fiind „ceilalți”/străinii absoluți ai societății seculare, moderne și pluraliste din Quebec.

Dar dezbateră a progresat și rezultatele finale trebuiau de fapt să constituie o provocare pentru aceste stereotipuri. Cetățenii din Quebec au învățat să nu confunde islamul cu fundamentalismul. Ei au învățat că nu toți musulmanii susțin ca femeile să fie ținute închise în casă toată ziua; nu toți musulmanii susțin divorțul *talaq* și

* Hijab: sistem de reguli privind vestimentația credincioșilor musulmani (n. red.).

clitorectomia feminină; nu toți musulmanii susțin uciderea tuturor autorilor care critică islamul. Într-adevăr, ei au învățat că foarte puțini musulmani din Quebec adoptă oricare din aceste atitudini. În cele din urmă, ei au învățat că dușmanul nu l-a constituit islamul, ci mai degrabă anumite forme de extremism care pot fi găsite în multe culturi, inclusiv în „a noastră”. Rezultatul a fost, cred, o înțelegere și o acceptare mai profundă a islamului decât a existat înainte.

Procesul a fost unul dureros, pentru a convinge, dar a fost unul esențial. Oamenii au nevoie de astfel de ocazii pentru a se elibera de diversele idei care au fost amestecate în mințile lor. Ei aveau obiecții legitime față de anumite practici (clitorectomia feminină, *fatwah*-ul împotriva lui Rushdie) — lucruri împotriva cărora, într-adevăr, merită să lupti. Înainte, ei puteau și erau dispuși să accepte *hijab*-ul în școli, de aceea ei trebuiau să fie convinși că acceptarea *hijab*-ului nu va conduce și la acceptarea clitorectomiei, a divorțurilor *talaq* sau a amenințărilor cu moartea împotriva scriitorilor. Ei erau dispuși să îmbrățișeze acceptarea diversității, dar numai odată ce știau clar care sînt limitele acestei acceptări. Dezbătînd limitele diversității a fost posibilă o mai mare acceptare a ei în interiorul acestor limite și societatea de astăzi din Quebec este mai deschisă pentru a avea astfel de dezbateri.

Într-adevăr, adesea grupurile etnice însele sînt cele care doresc să clarifice termenii integrării și limitele acceptării. Așa cum nota Tariq Modood „*cea mai mare nevoie politică și psihologică pentru clarificarea spațiului comun și a simbolurilor naționale vine de la minorități. Pentru clarificarea care ne face mai dispuși să ne simțim în siguranță într-o singură țară, eliminînd presiunea asupra minorităților, în special a minorităților noi a căror prezență în țară nu este deplin acceptată, trebuie să ne conformăm în toate sectoarele vieții sociale sau în alte sectoare arbitrar alese, pentru a respinge acuzația de neloialitate*”. Ce își doresc cel mai adesea noii veniți de la statul canadian este o afirmare clară a criteriilor acceptării sociale și politice și o dezbateră asupra limitelor multiculturalismului care ar ajuta la furnizarea lor.

Este posibil ca o dezbateră generală mai largă asupra limitelor multiculturalismului în Canada să nu aibă un asemenea efect pozitiv. Probabil că aceasta nu ar putea trece dincolo de stadiul exprimării stereotipurilor; probabil că aprinsa dezbateră inițială ar conduce la o revoltă împotriva multiculturalismului. În politică nu există garanții. Dar sînt optimist și cred că o astfel de dezbateră ar avea, în cele din urmă, un efect pozitiv. În orice caz, nu cred că avem prea mult de ales. Fără a-i reasigura pe canadieni despre limitele multiculturalismului, nici o cantitate de evidențe statistice despre integrare nu le va domoli spaimile sau risipi opoziția.

„Logica” multiculturalismului este atunci de a nu submina respectul pentru valorile liberal-democratice, a nu submina niciodată integrarea instituțională. Dimpotrivă, multiculturalismul consideră aceste valori politice ca asigurări date că imigranții le vor accepta, întocmai ca și integrarea în instituțiile convenționale francofone sau anglofone. Multiculturalismul specifică simplu cum ar trebui să

se producă această integrare socială și politică — și anume, într-un fel care respectă și acceptă diversitatea. În interiorul acestor constrângeri ale valorilor liberal-democratice și ale integrării instituționale/lingvistice, guvernele trebuie să caute să recunoască și să accepte diversitatea noastră culturală crescândă. Aceste principii sînt implicate în practica multiculturalismului și sînt înțelese și acceptate de grupurile de imigranți.

Nu numai că aceasta reprezintă o abordare liberal-democratică a diversității etno-culturale, dar ea este și unica abordare argumentabilă conform valorilor liberal-democratice. Aceasta ne ajută să explicăm de ce multiculturalismul a fost adoptat nu numai în Canada ci și într-un număr crescînd de alte state democratice occidentale. Multiculturalismul reprezintă într-adevăr unul dintre cele mai pline de succes exporturi politice ale Canadei.

3. Concluzie: Explicînd dezbaterea

Am discutat și disputat două din criticile comune ale multiculturalismului: cea care promovează separatismul etnic și cea care promovează absența oricărui principiu pe baza căruia să fie limitată diversitatea culturală. Într-un fel, aceste critici sînt de înțeles: așa cum am notat, apărătorii politiciii au făcut prea puține eforturi fie de a furniza evidențe empirice ale efectelor ei benefice, fie de a furniza o analiză rațională a politiciii multiculturale. Și totuși, într-un alt sens, aceste critici sînt îndeajuns de complicate.

Lipsa evidenței și a explicațiilor publice nu poate prin ea însăși să explice atitudinile publice. În absența informării, de ce există totuși atît de mulți canadieni care presupun că multiculturalismul a avut consecințe negative? De ce sînt ei mai degrabă temători de multiculturalism, decît convinși de acesta?

După opinia mea, aceasta este una din cele mai complicate trăsături ale dezbaterii publice. Din punct de vedere istoric, Canada a avut un succes remarcabil în integrarea imigranților și evidența ne sugerează că astăzi o face chiar mai bine decît înainte. Prin urmare, avem serioase motive să ne simțim încrezători în capacitatea noastră ca țară de a ne ocupa cu acest tip de probleme. Cred că în rîndul locuitorilor Canadei, chiar dacă erau mai convinși de integrarea grupurilor de imigranți, totuși, din unele motive această convingere s-a disipat fiind înlocuită de o anxietate mai generală, de o teamă nu numai de a nu face greșeli în mînuirea problemelor etno-culturale, dar și de faptul că vor pierde controlul asupra situației, că sînt pe o pantă alunecoasă către un serios conflict social.

O parte a explicației pentru această teamă pot fi xenofobia, rasismul și prejudecățile. Prea mulți canadieni îi văd pe imigranți ca pe niște „ceilalți” periculoși, ale căror diferențe sînt o amenințare inerentă pentru stilul „nostru” de viață. Dar aceasta este numai o parte a explicației. De fapt, așa cum argumentam mai devreme, canadienii sînt mult mai puțin xenofobi sau rasiști decît erau odată. Astfel, adevărata explicație trebuie să fie în altă parte.

Personal, bănuiesc că explicația are o mai mare legătură cu inabilitatea noastră de a face un progres mai mare în abordarea grupurilor non-imigrante din Canada — locuitorii Quebec-ului și națiunile autohtone. Mulți canadieni se simt frustrați și dezamăgiți pentru că nu am atins încă un grad de acceptare a acestor „națiuni din interior”. Mulți canadieni simt că în ciuda eforturilor sincere, nu se află mai aproape de o înțelegere adevărată a nevoilor și aspirațiilor locuitorilor Quebec-ului și a națiunilor autohtone. Frustrați în inabilitatea de a rezolva aceste vechi conflicte între națiunile fondatoare ale Canadei, ei și-au pierdut convingerea în abilitatea lor de a face față relațiilor etno-culturale în general proiectându-și astfel temerile și frustrările asupra imigrației și politicii multiculturalismului. În acest fel, multiculturalismul imigrant devine țapul ispășitor pentru frustrările la lipsa de abilitate a canadienilor de a reconcilia sau chiar de a discuta, diviziunile lor naționale între englezi, francezi și aborigeni. Aceasta reprezintă bineînțeles, doar un aspect speculativ al explicației mele, deși cred că putem vedea același proces funcționând și în Statele Unite, unde multiculturalismul imigrant servește ca țap ispășitor pentru inabilitatea americană de a rezolva sau chiar de a discuta diviziunile lor rasiale.

În acest eseu am încercat să prezint o viziune optimistă despre rolul multiculturalismului în societatea canadiană și să risipesc câteva din concepțiile greșite ale lui. Aș dori să pot încheia cu o speranță și mai optimistă, și anume că recunoașterea succesului canadian în politica multiculturalismului ne va da siguranța și curajul de a aborda problemele dificile privind Quebec-ul și națiunile autohtone. Dar viziunea mea proprie este mai degrabă pesimistă. În fine, revendicările grupurilor de imigranți au fost întotdeauna prizoniera luptelor pentru putere dintre englezi, francezi și grupurile aborigene din Canada. De când nenumăratele ajustări dramatice în relațiile dintre aceste grupuri sînt tot mai greu explicabile, se poate intui că o să mai treacă ceva timp pînă cînd canadienii vor fi capabili să înțeleagă și să accepte revendicările imigranților în adevăratul lor sens: revendicări rezonabile pentru termeni imparțiali de integrare. □

Traducere de Steliu Lambru

*

*Will KYMLICKA, doctor în politologie al Universității din Oxford, autorul a patru cărți publicate de Oxford University Press: **Liberalism, Community and Culture** (1989), **Contemporary Political Philosophy** (1990), **Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights** (1995) și **Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada** (1989), este totodată editorul volumelor **Justice in Political Philosophy** (Elgar, 1992) **The Rights of Minority Cultures** (Oxford, 1995) și **Ethnicity and Group Rights** (N.Y.U.; 1997). În prezent este profesor la catedra de filosofie de la Queen's University din Kingston, Canada.*

Will Kymlicka, *The Theory and Practice of Canadian Multiculturalism*, prezentat cu ocazia conferinței Breakfast on the Hill, Ottawa, preluat cu permisiunea autorului.

Bilingvismul în Catalonia

DANIELE CONVERSI

Limba catalană a fost multă vreme marginalizată în viața civilă prin intermediul unei politici de radicală eliminare din orice mediu public și, în principal, din școală și din mediile de comunicare în masă. Doar după dictatura monolingvă a lui Franco a început un proces de schimbare profundă, aproape revoluționară, care a dus la actuala fază de bilingvism instituțional. Experiența din Catalonia poate fi un interesant punct de referință pentru oricine se ocupă de limbile minoritare.

Către o societate bilingvă?

Un articol care-și propune să trateze succint o problemă atât de vastă și complexă cum e cea a stadiului actual al educației bilingve în Catalonia riscă, inevitabil, să ofere o panoramă parțială a situației, sau cel puțin să lase în plan secund unele aspecte importante ale realității didactice locale. În articolul de față vom căuta să acordăm o atenție specială contextului social în care operează aceste schimbări școlare și, totodată, prin intermediul unei scurte introduceri istorice, diverselor tipuri de educație bilingvă care se folosesc azi ori sînt pe cale de a fi folosite.

Procesul pe care ne încumetăm să-l descriem reprezintă o schimbare profundă și aproape revoluționară, produsă în arcul cîtorva ani, de la dictatura monolingvă a lui Franco (1975) pînă la actuala fază a bilingvismului instituțional. Cu toate astea, experiența din Catalonia poate fi considerată ca una de avangardă în felul ei și, între certe limite, ca un punct de referință pentru toți cei ce se ocupă de limbile minoritare.

Limba catalană¹, ca și alte limbi „minorizate”, a fost multă vreme marginalizată în sfera vieții publice, cu metode feroce de coerciție, prin intermediul unei politici de radicală eliminare din orice mediu public și în special din școală și din mediile de comunicare în masă. Originile acestei persecuții trebuie căutate în secolul XVIII, cînd monarhia spaniolă aspira la construcția unui puternic stat centralizat, după modelul absolutismului francez. Dar ea și-a atins apogeul în timpul dictaturii franchiste, perioadă în care, printre altele, a

fost interzisă tipărirea de cărți în catalană, multe școli au fost închise de milițiile falangiste, iar profesorii au fost fie constrânși să se exileze, fie să predea, sub amenințarea expulzării, cu obligația de a nu rosti nici măcar un cuvânt în catalană. Despre această tentativă de genocid cultural s-a scris mult, dar numai de curând au apărut câteva studii istorice cuprinzătoare (Ferrer i Girones 1985, 1986, Benet 1976) care au revelat aspecte inedite, redefinind, printre alte aspecte, și rolul avut de numeroși intelectuali ai puterii în legitimarea unui astfel de proces de glotofagie (Ferrer i Girones 1986).

Renașterea actuală a limbii catalane are, totuși, rădăcini adânci în trecut, astfel că, și în domeniul educației, trebuie să ne întoarcem măcar în secolul precedent.

Precedente istorice

După 1716, anul în care Filip al V-lea a emis faimosul și funestul „Decreto de Nueva Planta” prin care suprima instituțiile autonome și impunea castiliana ca unică limbă de învățământ și administrație, limba catalană a cunoscut cea mai întunecată perioadă de criză și de decădere, prezența ei în sistemul educativ fiind doar una sporadică și limitată la acte de rezistență.

Primul experiment al unei școli catalane datează din 1898, anul fondării Colegiului Sant Jordi de către Francesc Flos i Calcat. Ca reacție la centralismul conservator al statului spaniol, se dezvoltă în Catalonia o vastă mișcare de recuperare națională, laică și progresistă, sub impulsul burgheziei liberale autohtone. Renașterea culturii locale, începută deja în secolul precedent prin mișcarea literară a Renașterii (Renaixença), primi un nou impuls după victoria coaliției electorale a Solidarității Catalane la alegerile provinciale și generale din 1907. Aspirația era spre o Catalonie laică, autonomă, liberală, mediteraneană și inserată în contextul socio-cultural european. În domeniul pedagogic, tezele secolului al XVIII-lea vor fi reasumate în sloganul *să construim o școală nouă pentru un secol nou*. Istoricul marxist Pierre Vidal a identificat, într-o faimoasă interpretare, originile de clasă ale catalonismului, ca tentativă de coalizare a elementelor mai active ale burgheziei catalane în fața blocajului economic impus de o putere centralistă împietrită în pozițiile conservatoare ale apărării intereselor oligarhiei funciare (Vilar 1977, 1982, 1986).

Restaurația va frustra, de fapt, orice tentativă de schimbare. Cu toate astea, societatea catalană, în ciuda condițiilor neprielnice, reușește să apere câteva firide și spații culturale de unde vor lua naștere primele mișcări ale experimentelor de catalonizare. Convingerea de bază, comună naționalismului burghez și celui republican de stînga, era credința înrădăcinată de iluminism în puterea educației ca forță capabilă să transforme societatea.

Toate acestea nu puteau să nu producă o profundă și hotărîtă reacție din partea Bisericii, care se sprijinea pe puterea statalistă centrală, încheind doar la

sfârșit o alianță cu burghezia autohtonă, sub dictatura militară a lui Primo de Riveira, pentru a stopa răspîndirea proletarismului revoluționar și a anarho-sindicalismului emergent.

Originile renașterii culturale, chiar și în domeniul educației, sînt de căutat în formidabila operă de coordonare a *Mancomunitat*-ului (1914-1923), uniunea celor patru guverne provinciale ale Cataloniei sub conducerea lui Prat de la Riba, reprezentant al idealurilor burgheziei liberale catalane. *Mancomunitat*-ul promovează, în cîțiva ani, o operă extraordinară, ale cărei efecte sînt determinante pentru viitorul dezvoltării culturii catalane. Multe instituții au fost create atunci, în parte și cu scopul de a suplini lipsa participării Universității la mișcarea de reînnoire politică și culturală. În climatul activităților dezvoltate de Institutul de Studii Catalane (IEC), fondat în 1907, emerge opera fundamentală a lui Pompeu Fabra, „părintele limbii catalane”, care, în 1913, a publicat primele „Norme ortografice”, urmate de „Gramatica” (1918) și de „Dicționarul general al limbii catalane” (1923). Pedagogia și didactica, cu formarea învățătorilor, primesc un nou impuls, mai cu seamă datorită operei și experimentelor lui Alexandre Gali, în pofida auto-excluderii din universitate, dominată atunci de curente filo-centraliste.

Acest proces înnoitor e blocat de dictatura generalului Primo de Riveira (1923-1930), care desființează *Mancomunitatul* și aproape toate instituțiile create înainte. Gali, ca și alți pedagogi și savanți catalani, abandonează toate însărcinările sale și fondează un colegiu privat, *Scuola Blaquerna*, destinată să ajungă centrul școlar cel mai prestigios al Barcelonei. Între obiective se evidențiază apărarea învățămîntului în limba maternă și denunțarea dificultăților cauzate de dihotomia limbă familială/limbă de învățămînt (Siguan 1981: 174).

În timpul celei de-a II-a Republici (1931-1939)², Catalonia, prima între națiunile istorice ale Spaniei, obține un Statut de Autonomie propriu (1932)³. Limba catalană a devenit atunci limbă oficială, alături de castiliană, și s-au deschis noi căi pentru învățarea sa. Procesul de catalonizare se extinde cu fiecare an, apar importante școli și curente pedagogice, iar operele lui Alexandre Gali capătă un nou și decisiv impuls.

Acest proces incipient de normalizare lingvistică va fi blocat prin înfrîngerea suferită de forțele republicane, după căderea definitivă a Barcelonei în mîinile trupelor falangiste (1939) (Vilar 1986).

Dictatura

Politica franchismului consta, după cum s-a spus, într-un radical proiect de extirpare a limbii catalane, a cărei prezență obstacula idealurile patriotice de restaurare imperială a centralismului madrilen. Slogane precum *Habla la lengua del imperio* sau *Habla cristiano* erau răspîndite prin intermediul unei propagande capilare ce nu cruța nici un loc public; pînă acum cincisprezece ani se mai puteau vedea afișe de acest tip pe zidurile anumitor birouri și în sediile de poliție. Mii

de cărți au fost date la topit, mulți profesori au fost deportați sau eliberați de însărcinările lor, alții au fost supuși denigranțelor „comisii de curățire”. Toate instituțiile culturale catalane au fost riguros interzise, distruse sau „restructurate”.

După perioada cea mai feroce a dictaturii falangiste și după aproape zece ani de mutism total și de absolută imposibilitate de exprimare, cultura catalană începe a se reorganiza, strângându-și slabele forțe rămase. Primele tentative de învățămînt al limbii vor fi făcute în clandestinitatea cea mai desăvîrșită, în apartamentele particulare ale cataloniștilor supraviețuitori, la adăpost relativ de raidurile poliției. Biserica de jos, cu figuri emblematice și de-acum istorice, precum abatele Escarré, s-a transformat într-un pilon fundamental al rezistenței catalane. Abația din Montserrat rămîne, chiar dacă în mod clandestin, singurul centru al catalonismului, unde forțele de ordine nu îndrăznesc să-și efectueze controalele lor periodice.

În 1946 apar cîteva cărți într-o variantă de catalană, nu întîmplător cu altă ortografie decît aceea a standardului fixat de Fabra. Dar numai la începutul anilor '60 vom putea asista la o timidă recuperare a inițiativelor în favoarea limbii. Apar atunci primele studii asupra situației sociolingvistice actuale (Badia i Margarit 1966) și asupra problemelor de integrare a imigranților (Candel 1964). *Omnium Cultural*, o instituție particulară fondată în 1961, organizează primele cursuri de limbă și cultură catalană, dar e repede nevoit să le închidă. 1961 e și anul creării Junta Assessoria per als Estudis de Catala (JAEC), căreia i se încredințează sarcina de a pregăti examenele de evaluare a viitorilor profesori de catalană. În primii doi ani această structură va elibera 77 de certificate de abilitare pentru învățămîntul elementar și superior (Arenas 1986 a).

În 1965 se instituie o primă catedră de limbă și literatură catalană în cadrul Universității Centrale din Barcelona. 1966 este, în schimb, anul în care se fondează *Escola de Mestres Rosa Sensat*, un colectiv de fundamentală importanță în lupta pentru reînnoirea pedagogică și pentru catalonizarea învățămîntului.

Chiar și Deputăția Provincială a Barcelonei organizează examene și eliberează certificate de abilitare pentru învățarea catalanei în centrele sale școlare. Devine acum populară „Nova Canco”, cîntecul de protest impregnat de conotații politice cataloniste și moștenitor direct al școlii de *chansonniers* de dincolo de Pirinei. Apare Marea Enciclopedie Catalană (în 16 volume), în timp ce noi periodice și noi edituri se dedică exclusiv producției în catalană. În 1969 e fondată Universitatea de vară din Prada, în teritoriu francez, în vreme ce în Principat (sau Catalonia propriu-zisă) e lansată campania „catalana în școli”. Tot în acest an ia ființă, în cadrul structurilor lui *Omnium Cultural*, o *Delegacio d'Ensenyament del Catala* (DEC), cu scopul de a furniza cursuri de formare pentru profesori, cursuri pentru adulți, cursuri orale pentru non catalanofoni (la toate nivelele), cursuri prin corespondență, alfabetizarea imigranților la locurile de muncă, servicii de informații etc.

Pasul decisiv e făcut însă în 1970, anul în care e promulgată Legea Generală a Educației (LGE), cu care statul franchist încearcă să remedieze acuzele de genocid cultural ce-i parvin din toată lumea. Noutatea e notabilă întrucât e menționată explicit și irevocabil anularea normelor legislative privitoare la interzicerea învățămîntului în idiomurile regionale, inaugurînd astfel o perioadă de „prezență tolerată” a limbii în mediul școlar.

În 1975 un decret-lege reglementează învățămîntul în „limbile native spaniole, cu caracter voluntar”. Dar administrația nu are nici un interes să facă în așa fel încît decretul să fie realmente aplicat, din care cauză se obțin slabe rezultate practice (Moll 1986 a).

Postfranchismul și tranziția democratică

După moartea lui Franco (1975), o serie rapidă de evenimente a dus nu numai la recuperarea libertăților democratice, dar și la afirmarea culturii catalane în toate sectoarele societății.

Să refacem etapele principale ale acestui parcurs.

În 1978 e aprobată de rege noua Constituție spaniolă. Articolul 3, paragrafele 2 și 3, afirmă textual: „Celelalte limbi spaniole vor fi și ele oficiale în respectivele Comunități Autonome, în acord cu statutele lor. Bogăția diverselor modalități lingvistice ale Spaniei e un patrimoniu cultural care face obiectul unui respect și al unei protecții speciale”.

În același an 1978 e publicat „Decretul Regal asupra bilingvismului”, care introduce învățămîntul obligatoriu al catalanei la toate nivelele pre-universitare.

Anul următor, 1979, e anul Statutului de Autonomie, care instituie un Parlament autonom, *La Generalitat*, și consfințește dubla oficialitate a catalanei alături de castiliană, în toate mediile administrației publice. Catalana e definită drept „limba proprie” a Cataloniei.

În 1983 e aprobată prin plebiscit, de toate forțele politice, Legea Normalizării Lingvistice, prin intermediul căreia răspîndirea limbii primește un impuls decisiv, definind explicit obiectivele prioritare și mediile destinate aplicării sale. În fine, în mai 1986, al II-lea Congres Internațional al Limbii Catalane a fost conceput în vederea a două obiective strîns legate între ele: pe de o parte, verificarea realității sociolingvistice a țării și prezentarea propunerilor menite să îmbunătățească situația generală a limbii, prin confruntări între savanți locali și experți internaționali⁴. Pe de altă parte, printr-o serie de manifestări destinate să aibă o mare rezonanță populară, Congresul și-a propus să sensibilizeze opinia publică asupra problemei lingvistice, îndeosebi în acele domenii care pînă atunci s-au dovedit apatice sau dezinteresate, de nu chiar ostile propunerii unei catalonizări mai puțin superficiale.

Situația actuală

Deși rămân ample sectoare obscure și marginale unde răspîndirea culturii catalane n-a dat rezultate consistente, spectaculoasele progrese realizate în ultimii ani au depășit previziunile cele mai optimiste.

Tabelele de mai jos (Arenas 1986 a) ilustrează sinoptic evoluția lingvistică în școlile Cataloniei.

Școli în care catalana e *materie* obligatorie⁵

1978-79	1979-80	1980-81	1981-82	1982-83	1985-86
61,2%	87,6%	90%	98%	100%	100%

(Moll, 1986a)

Școli total sau parțial în catalană: catalana ca *limbă de circulație*, măcar pentru o parte a materiilor (cu excepția castiliane și a limbii străine)⁶

1978-79	1979-80	1980-81	1981-82	1982-83	1985-86	1985-86
3,8%	8,8%	13,8%	23,6%	65,1%	70%	85,7%

(Arenas, 1986b)

Sistemul școlar spaniol e distribuit în două blocuri de importanță numerică aproape egală, sectorul public (53,4%) și cel privat (46,6%). În trecut, sectorul privat era cel mai predispus la catalonizare. De cînd însă sectorul public a trecut în gestiunea guvernului autonom, progresele sale au întrecut în scurt timp pașii făcuți de sectorul particular (Alsius și colab 1986). Pornind de la aplicarea „Decretului regal asupra bilingvismului”, din 1978, care introducea la toate nivelele învățămîntul *catalanei* (și în catalană, printr-o autorizare obținută după impresionante manevre birocratice), s-au conturat diferite tipuri de școli în care catalana e cel puțin în parte limba de circulație (Moll 1986 b, Siguan 1984):

1. *Catalonizarea totală*: toate materiile (aparte castiliana și limba străină) sînt predate în catalană.
2. *Catalonizare parțială*: doar o parte a materiilor sînt predate în limba autohtonă (vezi nota 6).
3. *Catalonizare progresivă*: numărul materiilor predate în catalană crește din an în an, dar prezența sa variază de la o parte minimă la totalitatea materiilor predate.
4. *Programe de imersiune*: urmează un itinerar opus celui precedent, pornind de la uzul catalanei ca limbă unică între relațiile dintre profesori și elevi. În anii

următori se introduce treptat limba castiliană, care, fiind în general o limbă familiară elevilor, aceștia n-au dificultăți excesive în a și-o însuși.

Legea normalizării lingvistice (1983) stabilește că limba catalană, ca „limbă proprie” a Cataloniei, e și limba de învățămînt. După lege, așadar, toate școlile ar trebui să folosească în clasă catalana (cu excepția aceloră în care părinții elevilor se opun). Dar legea n-a fost încă aplicată pînă la capăt, dintr-o serie de motive, între care carența de personal instruit și complexa situație demolingvistică.

Programe de imersiune

Să acordăm o atenție specială noilor programe de imersiune care, în viziunea multor cercetători, reprezintă „sistemul cel mai eficient pentru atingerea obiectivului ca, la sfîrșitul școlii obligatorii (EGB), elevii să aibă o egală cunoștință a celor două limbi” (Arenas 1986: 44, Cummins 1981). Amintim că în definiția internațională termenul *immersion school* tinde a desemna *învățămîntul materiilor și conducerea activităților școlare în a doua limbă a elevilor, folosită ca mijloc de comunicare în clasă* (Hammer și Blanc 1983).

O asemenea metodă, după cum se știe, a fost utilizată pentru prima oară în Quebec, unde, în zona anglofonă a Montrealului, copiii de limbă engleză nu aveau posibilitatea de a crește în contact cu un mediu francfon. „Baia de limbă” era deci înțeleasă ca un substitut al ambientului social ce lipsea: copiii nu numai că primeau un învățămînt total în limba franceză în primii ani de școală (Lambert și Tucker 1972), dar orice comunicare orală cu învățătorul era orientată, chiar din primul moment, spre utilizarea exclusivă a celei de-a doua limbi. Printr-o serie de jocuri și metode pedagogice apte să solicite o participare activă a copilului, se introducea treptat noua limbă chiar și în discuțiile dintre elevi. Experimente foarte similare s-au realizat cu succes în cîteva cămine de copii din Catalonia (Voltas 1986), iar azi se calculează că aprox. 40.000 de copii de imigranți (care, la plecare, erau monolingvi) au fost înscriși, la cererea părinților, în programe de acest tip și repartizați în peste 500 de clase, în ariile majoritar castilianofone (Arenas 1986 a).

Principiile de bază ale oricărui program de imersiune sînt două:

1. Limba de comunicare în clasă e o limbă diferită de cea maternă/principală a elevilor.

2. Introducerea limbii secundare (L2) se efectuează imediat, chiar din prima zi de școală. În raport de rapiditatea introducerii celei de-a doua limbi, se poate vorbi de o imersiune totală sau de una parțială (Siguan și Mackey 1986, Siguan 1985). Limba maternă a elevului (L1) e, în schimb, introdusă mai tîrziu, după ce cunoașterea L2 e deja asigurată.

Merită să stăruim puțin asupra caracteristicilor socio-lingvistice pe care Catalonia le are în comun cu Quebecul:

1. Prezența unui amplu sector de populație monolingvă, pentru care L1 e și limba dominantă la nivel statal.⁷ Minoritatea „alofonă” la nivel regional e, așadar, majoritate dominantă la nivel statal.

2. Prezența decisivă și crescândă a unei mișcări autonomiste, cu accese independentiste (mai accentuate în Quebecul anilor '70 decît în Catalonia de azi), reprezentînd toate clasele și sectoarele societății, care împinge către o mai mare folosință a limbii autohtone la toate nivelele⁸.

3. Voința integrării socioculturale a imigranților, mai puternică în Catalonia decît în Quebec. O astfel de voință e dictată nu doar de motivații *integrative*, ci și de motivații *instrumentale* (Lambert 1967)⁹, întrucît limba catalană, chiar dacă e într-o poziție subordonată, posedă încă destule caracteristici de *prestîgiu* (Woorlard 1982), determinate, mai mult decît de ilustra sa tradiție istorico-literară, de relativa bunăstare economică a vorbitorilor ei¹⁰. Acest fenomen e însoțit de dorința, răspîndită mai ales în prima generație de imigranți, de a nu pierde competența propriei L1, nici legăturile cu țara de origine. Asupra acestui aspect Linz (1985) a vorbit de un conflict intergenerațional între părinții imigrați, încă neîncrezători într-o excesivă catalonizare, și propriii lor fii, mult mai predispuși și doritori să se integreze total în noua societate, ai cărei membri se simt tot mai mult¹¹.

Factorii care disting, în schimb, situația catalană de cea din Quebec sînt, esențial, doi:

1. Nivelul economic al populației monolingve imigrată în Catalonia e în general mai coborît decît cel al populației locale (chiar dacă o parte încă prosperă a înaltei burghezii tinde și ea spre monolingvismul castilian). Dimpotrivă, în Quebec, minoritatea culturală dominantă e și cea economic mai puternică.

2. Inițiativa din Quebec a luat ființă, la nivel experimental, la dorința părinților anglofoni care, în mod voluntar, după ce au constatat cu pragmatism schimbarea socială determinată de avîntul mișcării autonomiste, au optat pentru încorporarea efectivă a propriilor odrasle în societatea locală. Exista, totuși, și o latură idealistă în această alegere, care consta în a da un exemplu pozitiv de integrare altor anglofoni care, chiar dacă economic erau încă în largul lor, își pierdeau în acei ani hegemonia politică și culturală asupra majorității autohtone. Întrucît experiența i-a învățat că nu erau suficiente doar cîteva ore de franceză pe săptămînă, au hotărît că fiii lor vor primi un învățămînt total în noua limbă chiar din prima zi de școală (Siguan și Mackey 1986). Anglofonii din Quebec fiind deci o minoritate avantajată și din punct de vedere economic, succesul acestor inițiative private era mai mult decît garantat. În cazul imigranților castilianofoni n-ar fi drept să ne așteptăm, din parte-le, la inițiative financiare autonome și

programele ar trebui deci inserate în școala publică, măcar în acele zone unde e mai puternică cererea (e vorba de un sector în vizibilă expansiune în ultimi ani).

Unii factori îngreunează, totuși, difuzarea unor astfel de programe în toate zonele unde ele ar fi necesare:

1. Succesul acestor experiențe e datorat abilității, grijii și capacității comunicative a învățătorului, care trebuie să aibă grijă de comunicarea în clasă, fără să piardă vreodată contactul cu elevii. De fapt, la început învățătorul e singurul cu care copiii monolingvi comunică prin intermediul L2. Va depinde de el, de atitudinea sa, buna reușită a programului de imersiune.

2. Aplicarea programelor de imersiune poate lua avânt numai dacă sînt reunite simultan cele patru elemente care garantează succesul și buna lor funcționare: a. părinții; b. învățătorii; c. comunitatea; d. Generalitat (Guvernul autonom). Dacă ultimele două elemente depind de circumstanțe politice mai ample, cel dintîi reprezintă un factor determinant pentru reușita programului. Fiind vorba de programe voluntare și de tip opțional, consensul părinților e legal necesar iar participarea lor activă e indispensabilă.

3. Programele de imersiune pot avea succes doar dacă la sfîrșitul cursurilor copiii sînt inserați deplin în societatea în care limba comună e aceeași cu cea de învățămînt. Tendința către mobilitate socială și inter-regională complică, prin urmare, situația fără ieșire a cartierelor periferice și ea e esențială în cazul acelor familii care trăiesc în ghettouri urbane monolingve, cu ridicate cote de șomaj.

Efectele pozitive ale acestor programe pot fi întîlnite doar în prezența altor factori sociali care ajută copilul monolingv să se exprime ulterior în L2, odată școala terminată. În cuvinte mai simple, dacă normalizarea lingvistică nu avansează în același timp în toate sectoarele societății, și îndeosebi în mass-media, multe din eforturile acestor programe se pot dovedi inutile.

Formarea profesorilor

Și cursurile de formare și abilitare a profesorilor s-au datorat, pînă de curînd, doar unor inițiative private, organizate într-un climat de semiclandestinitate (Omnium Cultural, Rosa Sensat etc.). Pornind din 1978-79 aceste inițiative sînt recunoscute, iar sarcina organizării lor trece asupra Generalitat-ului, împreună cu gestiunea învățămîntului public. La începutul tranziției postfranchiste erau disponibili doar cîțiva mii de profesori abilitați să predea și (sau și) catalana (Moll 1986 a). În 1978 doar 52% din profesorii unei școli din învățămîntul obligatoriu erau de limbă catalană (la Barcelona 46%) și tot atît de mic era și procentul celor care au studiat-o (Arenas 1986: 33).

În aceste condiții, a te gîndi la normalizarea școlii catalane părea un vis imposibil. Cum să catalonizăm școlile — numeroase în arealul metropolitan — în care catalanofonii, profesori și elevi, erau o minoritate adesea foarte subțire?

Aventura părea cu atât mai riscantă dacă se ține cont de faptul că profesorii depindeau de stat, astfel încât nu numai că era necesară respectarea drepturilor cucerite pentru aceia dintre ei care nu cunoșteau limba, dar eram expuși la primirea, an de an, a unui flux de profesori veniți, prin concurs ori prin transfer, din zone non-catalane (Moll 1986 b). A fost necesar să se treacă la formarea extraordinară a profesorilor în catalană, pentru a preda în orele solicitate, prin intermediul unei reciclări masive, voluntare, care oficializa programele instituțiilor private (Moll 1986 b).

Estimările oficiale mai recente vorbesc de o recuperare masivă, iar aprox. 70% dintre profesori posedă acum stăpânirea orală activă a catalanei, aici trebuind inclus un bun procent de 44% de profesori abilitați să și predea limba (Arenas 1986 a: 37).

Probleme și greutăți

Aina Moll (1986 b) identifică trei tipuri de dificultăți legate de prezenta fază a expansiunii educației bilingve.

1. Atitudini lingvistice de tendințe opuse.

a. Atitudini negative, cum sînt consecințele inerției lingvistice, atît din partea catalanofonilor, care consideră catalana prea inutilă pentru a-i dedica un efort ulterior celui din mediul școlar, cît și din partea castilianofonilor (dar asta se întîmplă mai des în cadrul vechilor generații), care consideră introducerea catalanei ca o violență făcută asupra lor.

b. Atitudini puternic revendicative, răspîndite atît printre naționaliști, cît și printre populația imigrată din centura industrială a Barcelonei, care consideră catalana o limbă de prestigiu și utilă în termeni de valoare instrumentală viitoare. *Există oameni care au suferit pentru necunoașterea limbii țării și care vor să asigure propriilor copii cunoașterea acesteia fără ulterioare amînări* (Moll 1986 b: 10).

2. Dificultăți derivate din aplicarea metodelor pedagogice inadecvate situației catalane. De pildă, recomandarea UNESCO din 1953, asupra necesității de a furniza un învățămînt în „limba maternă”, are valabilitatea ei doar dacă nu se aplică dogmatic. Experimentele de introducere a acestei teorii în Catalonia s-au transformat într-un faliment socio-cultural și politic, cînd a ieșit în evidență tendința lor de a divide în două blocuri separate elevii catalanofoni de cei castilianofoni. După o opinie răspîndită printre catalani aceasta nu numai că duce la rezultate pedagogice îndoielnice, dar implică evoluții dăunătoare pe plan socio-politic¹². În sfîrșit, o astfel de alegere venea în contrast „atît cu voința unanimă a catalanilor de a evita divizarea populației în două comunități lingvistice, cît și cu dorința multor părinți castilianofoni de a-și școlariza propriii copii în catalană, chiar din faza pre-școlară” (Moll 1986 b: 11).

3. Lipsa mijloacelor, atât economice, cât și umane, privitoare la pregătirea profesorilor.

Aina Moll sugerează că lucrul cel mai important e menținerea și îmbunătățirea climatului de înțelegere în interiorul mediului școlar și a entuziasmului pentru munca de învățare (Moll 1986 b:11).

Concluzii

Transformările sistemului școlar catalan au înregistrat schimbări foarte mari într-o perioadă de timp relativ scurtă. Aceasta poate inspira considerații de tip optimist, dacă nu vor interveni noi presiuni drastice din partea guvernului de la Madrid (deja vizibile totuși, sub forma limitărilor economico-financiare și a impedimentelor legislative).

Împreună cu aspectul pozitiv al răspîndirii bilingvismului în toate sectoarele societății există însă și pericolul unei prea rigide normativități, regăsită în inevitabilul zel cu care unii profesori caută să răspîndească cunoașterea noii limbi standard. O astfel de problemă e desigur foarte viu resimțită la nivel pedagogic și constituie mai degrabă o moștenire a trecutului, ce trebuie depășit în diferite feluri (de pildă, considerarea „standardelor regionale”, a căror terminologie evocă explicit memoriei conceptul „italiane regionale” a lui De Mauro). Cele două tendințe sînt: de o parte, preocuparea prioritară pentru răspîndirea limbii normative; de altă parte, considerarea în modul cel mai amplu posibil a varietății plurilingvistice a elevilor și a contextului în care vor trebui să acționeze (Lopez del Castillo 1979), după principiile unei autentice școli democratice (De Mauro 1981, 1986). Nu există, totuși, o opoziție dihotomică între aceste două abordări, fiind vorba mai curînd de un *continuum* de-a lungul căruia alegerea efectivă îl privește pe profesor. Sînt deja semnale pozitive că a doua tendință e cea prevalentă, luînd în seamă faptul că în actuala fază a schimbării există probleme generale de importanță prioritară. Multe voci s-au ridicat împotriva primejdiilor unei excesive normativizări, care ar frustra libera creativitate a elevilor, acționînd în același timp ca frînă pentru evoluția naturală a limbii. Dacă standardul poate fi „dialectul tuturor”, cu personalitatea sa, diversele variante dialectale și sociolingvistice „se găsesc într-o distribuție complementară, fiecare din ele dezvoltîndu-și rolul său, în vreme ce toate laolaltă dau formă limbii” (Moll 1986 a). Figura pedagogului tradiționalist, obsedat de greșeli ortografice și atent doar la producția scrisă, fără să se îngrijească de capacitatea de expresie orală (De Mauro 1981) reprezintă, totuși, un fapt marginal într-un sistem școlar care, în efortul său de înnoire, n-a pierdut prilejul de a-și apropria inovațiile pedagogice cele mai semnificative. □

NOTE

Datele conținute în acest studiu sînt, în cele mai multe cazuri, cele oficiale, furnizate de *Departamentul de Educație* al regiunii catalane și de diferite echipe de cercetători care colaborează cu el. Ele oglindesc, așadar, evaluări și opinii ale unor instituții. Totuși, pentru o cercetare mai aprofundată, n-ar fi corect să nu luăm în considerație estimările neoficiale, care adesea oferă proiecții mult mai puțin încurajatoare în privința realei răspîndiri a cunoașterii catalanei. În acest sens amintim că în Italia a apărut un volum dedicat problemelor învățămîntului și formării profesorilor în ariile bilingve, în care e abordată problematica limbii catalane dintr-un punct de vedere riguros non-instituțional. (AA.VV. 1986)

Dat fiind caracterul introductiv și general al acestui articol, estimările oficiale, care sînt pînă azi singurele atestabile pentru ansamblul Cataloniei, sînt de reținut ca mai mult decît suficiente, în așteptarea unor noi cercetări care să le confirme ori infirme valabilitatea. Mulțumim tuturor celor care, în cadrul Departamentului, au contribuit, prin sugestii ori prin furnizarea unor materiale, la realizarea acestei cercetări, și îndeosebi lui Joaquim Arenas, Manuel Naranjo și Aurei Bel.

Acest articol face parte dintr-o cercetare mai amplă efectuată în lunile aprilie-iunie 1986 din însărcinarea Institutului de Studii Catalane, mulțumită unui ajutor financiar de la Cirit. O caldă și sinceră recunoștință prof. Ramon Aramon i Serras pentru interesul său față de răspîndirea realităților culturale catalane în Italia.

1. Catalana e vorbită de mai bine de 6 milioane de persoane răspîndite pe un teritoriu de 69.255 kmp și cuprinzînd, înafara Cataloniei propriu-zise (sau a Principatului, cu orașele Girona, Leida, Girona e Taragona), zona Valenciei (Valencia și Alicante), insulele Baleare și o fișie meridională din Aragon. Sînt, de asemenea, de limbă catalană Rossiglione (Catalonia de nord), în teritoriu francez, orașul Alghero, în Sardinia, și micul stat pirineic al Andorei. Toate acestea, împreună, sînt numite de catalani Țările Catalane.

2. Prima Republică (1873-74) a durat doar cîteva luni.

3. Țara Bascilor (Euskadi) o va obține în 1936 (anul izbucnirii războiului civil), iar Galicia în 1938, dar numai nominal, întrucît *de facto* era deja ocupată de trupele franchiste.

4. Știința cea mai implicată cu acest prilej a fost sociolingvistica, care beneficiază de o tradiție bogată în Catalonia (Vallverdu, 1980). Printre autoritățile internaționale în domeniu nu trebuie uitată prezența la Congres a savanților Peter Trudgill, John J. Gumperz, William F. Mackey, Lesley și James Milroy, Jim Cummins etc. Deosebită importanță în acest context au căpătat manifestările impresionante, cum au fost cele peste 100 de conferințe simultane în catalană, rostite la 8 mai de experți străini în catalană, proveniți de la marile universități euro-americane.

5. Obligatorietatea catalanei ca materie a fost aprobată prin decret-lege în 1978. În principiu era vorba de trei ore pe săptămînă, care, începînd cu anul școlar 1981-82, au devenit patru, pentru primii ani de studiu (Moll 1986b).

6. Cineva a constatat că, de fapt, nivelul de catalonizare rămîne încă destul de coborît, dacă se ține seama că în acest sector sînt incluse și școli care propun una sau doar cîteva materii în catalană.

7. În Quebec anglofonii reprezintă o minoritate a populației totale a provinciei (și sînt concentrați mai ales în Montreal), în vreme ce francofonii sînt aprox. 80% (unii dintre ei monolingvi). În Catalonia aproape jumătate din populație e de limbă castiliană, fiind concentrată îndeosebi în centura industrială a Barcelonei, în vreme ce catalanii (aproape toți bilingvi) sînt cel puțin 50% (Rexach 1986).

8. În Quebec o astfel de mișcare a dus, prin intermediul unei faze bilingve și sub presiunea decisivă a grupurilor independențiste (Bouthillier 1981) la monolingvism oficial în întreaga

regiune, fapt ce a contribuit probabil la depășirea posturii separatiste. În Catalonia programul actual prevede o difuzare mult mai moderată a bilingvismului, chiar dacă nu lipsesc voci care s-au ridicat împotriva bilingvismului, perceput, în termeni actuali, ca a nu știu cîta tentativă de a impune castiliana, limba cea mai tare, în dezavantajul celei mai slabe (Aracil 1982). Dezbaterea asupra bilingvismului, atît de intim legată de opțiunile politice, nu poate fi considerată deja închisă la nivel internațional (Grossjean 1982, Hamers și Blanc 1983, Smolicz 1979), în vreme ce, în schimb, ea stă pe loc în Statele Unite, unde prevalează în acest moment polemici pasionale, viciate politic, într-o atmosferă de regăsită *grandeur* imperialistă, cu sindromuri etnofobe. Psiholingvistul Kenji Hakuta (1986) a identificat, cu abilitate academică, prejudecățile politico-culturale implicite în susținerea, ca pretext, a randamentului școlar scăzut al copiilor educați în școli bilingve, argumentul pe care se bazează actuala campanie împotriva educației bilingve dusă de puternice sectoare ale administrației Reagan. Un întreg fascicul din *International Journal of the Sociology of Language*, îngrijit de David Marshall (1986), expune diferite puncte de vedere asupra recentelor tentative americane de a impune limba engleză (English Language Amendment), identificîndu-le punctele etnocentriste și limitele rasiste (Marshall 1986).

9. După Lambert (1967) se poate vorbi de motivații *integrative* cînd învățarea L2 e dictată de considerații de caracter opțional și de dorința de a face parte dintr-o comunitate, integrîndu-te cultural în ea. Motivațiile *instrumentale*, în schimb, sînt cele care stau la originea unor decizii mai pragmatice, cum ar fi nevoia de a pătrunde pe piața forței de muncă, în măsura în care L2 e considerată ca un instrument necesar pentru mobilitatea socială.

10. Pentru a defini complexa situație sociolingvistică catalană a fost propus termenul de *diglosie încrucișată* (Siguan 1984). De fapt, distribuția diglosică are loc în medii economice suprapuse: înalta burghezie și funcționarii militari vorbesc castiliana, burghezia de mijloc și o parte din muncitori vorbesc catalana, în vreme ce imigranții, care în majoritate alcătuiesc proletariatul industrial, vorbesc mai mult castiliana (Conversi 1985). Precizăm că, dimpotrivă, în Quebec franceza era, cel puțin în anii '70, o limbă cu un slab prestigiu față de engleză, limba oficială unică a tuturor regiunilor din jurul său („o insulă de francofonie într-un ocean anglofon”).

11. Pentru o trecere în revistă limitată la perioada 1970-1984, cf. Conversi (1985). Totuși, o cercetare relativă la primii ani ai deceniului '80 arată o tendință mai puțin favorabilă: între 1978 și 1983 numărul de imigranți care acceptă catalana a scăzut cu 20% (Solé 1985). O astfel de supoziție trebuie însă susținută și în lumina schimbărilor socio-culturale mai recente, cu deosebire în cîmpul educativ, și pornind de la intrarea în vigoare a Legii de Normalizare Lingvistică (aprilie 1983). Nici măcar sectoarele cele mai naționaliste nu împărtășesc acest optimism și, îndată după franchism, s-au înălțat voci alarmante despre posibilele efecte primejdioase ale neintegrării ultimelor valuri de imigranți (Argente și alții, 1979). Trebuie, cu toate astea, adăugat că acest alarmism e în parte nefondat, dacă se ia în seamă că deja la începutul anilor '80 s-a înregistrat o primă cădere și o oprire totală a sosirilor în Catalonia, din cauza crizei economice, însoțită de-a dreptul de fenomenul emigrației înapoi.

12. Pentru a înțelege concretețea acestui pericol ar trebui cunoscută puțin istoria Cataloniei. Tentativa de a diviza locuitorii Cataloniei și de a instrumentaliza populația de imigranți a fost o constantă a guvernului central. Faza cea mai dură a acestei strategii a fost atinsă în 1909, cînd Lerroux, un demagog de meserie trimis de Madrid, a reușit să catalizeze sprijinul populației castilianofone, provocînd grave dezordini. O astfel de politică, numită *lerrouxism*, de la numele celui ce a pus-o primul în act, a fost, de atunci, mereu prezentă în arsenalul dreptelor. Nu e, deci, nefondată îngrijorarea față de o posibilă recuperare din partea extremei drepte

spaniolizante, într-o perioadă în care aceasta constată că-și pierde, progresiv, sprijinul în Catalonia. Astăzi, de fapt, se poate spune că, dincolo de naționalismul liberal al celor de la *Convercencia i Unio*, catalanismul e mai cu seamă opera stîngii, înăuntrul căreia există singurele orientări care susțin dreptul la autodeterminare.

Traducere din limba italiană de Alexandru Cistelean

BIBLIOGRAFIE

- AA. VV. (1986) **La formazione dell'insegnante di lingue in ambiente bilingue**, Comunicări ale colcviuului italiano-catalan (Perugia: martie 1985). Roma: Edizioni Lis/Dipartimento di Scienze del Linguaggio (Facolta di Magistero).
- Alsius, Mariona, Rosa Amargos e Angels Ingla (1986) **L'ensenyament a Catalunya** (1975-1985). Estadística i Societat, n. 45-48.
- Aracil, Lluís V. (1982) **Papers de sociolinguística**, Barcelona: La Magrana.
- Arenas, Joaquim (1986a) **De la llei general d'educació a la llei de normalització lingüística**. Intervenție prezentată la al II-lea Congres Internațional al limbii catalane, Tarragona, 2 mai 1986.
- Arenas, Joaquim (1986 b) **Condicionaments dela catalonatiyació escolar**. Guix, 103, pp. 13-18.
- Argente, Joëan et al. (1979) **Una nació sense estat, un poble sense llengua?** Els Marges, 15, pp. 3-15.
- Amau, Joaquim, Humbert Boada e Maria Fons (1986) **Els programes d'immersió al catalana: un projecte d'investigació**. Intervenție prezentată la al X-lea Seminar despre limbă și educație. Sitges: 10-13 iunie 1986.
- Badia I. Margit, Antoni M. (1964) **Llengua i cultura als Països Catalans**. Barcelona: Edicions 62.
- Badia I. Margit, Antoni M. (1966) **La integració idiomàtica i cultural dels immigrants**. *Reflexions, fets, plans*. **Questions de Vida Cristiana**, 31, 9-103.
- Badia I. Margit, Antoni M. (1986) **Llengua i poder**. Barcelona: Laia.
- Bastardas i Boadas, Albert (1985) **La bilingüització de la segona generació immigrant**. **Realitat i factor a Vilafranca del Penedès**. Barcelona: La Magrana.
- Badia I. Margit, Antoni M. (1986) **Factors i perspectives del procés de bilingüització dels immigrants**. Intervenție prezentată la al II-lea Congres Internațional al Limbii Catalane, Girona: mai 1986.
- Benet, Josep (1973) **Catalunya sota el regim franquista**. Vol. 1. Barcelona: Editorial Blume.
- Boulthillier, Guy (1981) **Aux origines de la planification linguistique** tome 2. Quebec: Office de la Langue Française.
- Conversi, Daniele (1985) **Diglossia e conflitto nella sociolinguistica catalana**. **La critica sociologica**, 74, pp. 91-96.
- Cummins, Jim (1981) **Bilingualism and Minoritized-Language Children**. Toronto: Ontario Institute for Studies in Education.
- De Mauro, Tullio (1981) **Scuola e linguaggio**, Roma: Editori Riuniti.
- De Mauro, Tullio (1986) **Politica linguistica ed insegnamento**. Intervenție prezentată la al II-lea Congres Internațional al Limbii Catalane, Tarragona, 2 mai 1986.
- Ferrer i Girones, Francesco (1985) **La persecució política della llengua catalana**. Barcelona: Edicions 62.
- Ferrer i Girones, Francesco (1986) **La llengua catalana i els intel·lectuals espanyols**. *Serra d'Or*, nr. 316, pp. 9-11; nr. 317, pp. 31-33.
- Genesee, Fred, William E. Lambert e Naomi E. Holobow (1986) **La adquisició de una segunda lengua mediante inmersión: el enfoque canadiense**. **Infancia y aprendizaje**, 33. (1).

- Grossjean, Francois (1982) **Life in two languages: an introduction to bilingualism**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hakūta, Kenji (1986) **Mirror of Language The Debate on Bilingualism**. New York: Basic Books.
- Hamers, J. F. e M. Blanc (1983) **Bilingualite et bilingualisme**. Bruxelles: Pierre Mardaga.
- Lambert, William E. (1967) *A social psychology of bilingualism*. **Journal of Social Issues**, 23, pp. 91-109.
- Lambert, William E., G. R. Tucker (1972) **Bilingual education of children. The St. Lambert experiment**. Rowley, Mass.: Mewburz House.
- Linz, Juan J. (1985) **Juventud Espanola**, 1984. Madrid: Fundacion Santa Maria.
- Lopez Del Castillo, Lluís (1976) **Llengua standard i nivells de llenguatge**. Barcelona: Laia.
- Maluquer I Sostres, J. (1963) **L'assimilation des immigrés en Catalogne**, Geneve.
- Marshall, David, ed. by (1986) *Language rights and the English Language Amendment*. **International Journal of the Sociology of Language**, 60.
- Moll, Aina (1986a) *Problematika del catala estandard*. Serra d'Or, pp. 11-13.
- Moll, Aina (1986b) **La normalització lingüística a l'Ensenyament**. Guix, 103, 5-12.
- Ninyoles, Rafael L. (1975) **Estructura social y política lingüística**. Valencia: F. Torres (Trad. it. 1980 *Struttura sociale e politica linguistica*. Roma: Armando).
- Reixach, Modest (1986) **Coneixement i us de la Llengua catalana a la província de Barcelona**. Barcelona: Departament de Cultura.
- Siguan, Miquel (1981) **La psicologia a Catalunya**. Barcelona: Edicions 62.
- Siguan, Miquel (1984) *Langue et education en Catalogne*. **Perspectives**, 49, pp. 107 — 119.
- Siguan, Miquel (1985) **Adquisició precoc de una segunda llengua**. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Siguan, Miquel (1986) **Lenguas minoritarias y educacion en Europa**. Intervenție prezentată la cel de-al X-lea Seminar despre limbă și educație. Sitges: 10 - 13 iunie 1986.
- Siguan, Miquel, William F. Mackey (1986) **Educacion y bilinguismo**. Madrid: Santillana / UNESCO.
- Smolicz, Jerzy J. (1979) **Culture and education in a plural society**. Canberra: Curriculum Development Center.
- Solé, Carlota (1986) **La integració dels immigrants de primera i segona generacions a Catalunya**. Intervenție prezentată la al II-lea Congres Internațional al Limbii Catalane, Girona: mai 1986.
- Strubell, Miquel (1981) **Llengua i població a Catalunya**. Barcelona: La Magrana
- Strubell, Miquel, Joan M. Romani (1986) **Perspective de la llengua Catalana a l'area barcelonina**. Barcelona: Direcció General de Política Lingüística.
- Vilar Pierre (1977) **La Catalogne dans l'Espagne moderne**. Vol 1-4. Paris: Flammarion.
- Vilar Pierre (1982) **Estat, nació, socialisme**. Barcelona: Curial.
- Vilar Pierre (1986) **A guerra civil epanyola**. Barcelona: Crítica
- Vallverdu, Francesc (1980) **Aproximació crítica a la sociolingüística catalana**. Barcelona: Edicions 62.
- Vallverdu, Francesc (1981) **El conflicto lingüístico en Catalunya: historia y presente**. Barcelona: Edicions 62.
- Voltas, Merce (1986) **Immersion al parvulari**. Guix, 103, pp. 25 - 28.
- Woolard, Kathryn (1982) *The problem of linguistic prestige: Evidence from Catalonia*. **Penn Review of Linguistics**, 6, pp. 82 - 89.

*

Daniele CONVERSI este specializat în domeniul lingvisticii și sociolingvisticii, profesor asociat la Universitatea Central Europeană din Budapesta, autor al volumelor *The Basques, the Catalans and Spain: Alternative Routes to Nationalist Mobilisation* (1997) și *German-Bashing and the Breakup of Yugoslavia* (1998) și a numeroase studii din domeniul lingvisticii.

Daniele Conversi, *Bilinguismo in Catalognia*, studiu publicat în *Riforma della scuola*, editat de Riuniti Riviste, și preluat cu permisiunea autorului.

România într-o „Europă a regiunilor”

Cu prilejul lansării numărului 10 al revistei *Altera* (*Regionalism și/sau descentralizare*) la Timișoara, Centrul Intercultural al Ligii PRO EUROPA a organizat o dezbatere în jurul problematicei regionalismului la sediul Filialei Uniunii Scriitorilor, la care au participat printre alții: Gabriel Andreescu, Marius Turda, Valeriu Leu, Brîndușa Armanca, Ioan Almăjan, Ludovic Orban, Mariana Cernicova, Adriana Babeți, Elek Szokoly. Gazda și moderatorul dezbaterii a fost Mircea Mihăieș, redactor-șef al revistei *Orizont* din Timișoara.

Elek Szokoly: Temele tabu, care sînt „măturate” sub covor de conștiințele „jenate” sau ocolite intenționat de cele lipsite de complexe, pe de o parte, iar pe de altă parte, cele ignorate de marele public datorită mitizării lor, reprezintă realități care, mai de vreme sau mai tîrziu, oricum ies la iveală. Evenimentele din vecinătatea noastră — spațiul ex-iugoslav — demonstrează cu prisosință acest lucru. Evident, este preferabil să fie dezbătute într-un cadru spiritual, intelectual, polemica este preferabilă lui *polemos*. Acest lucru încercăm noi astăzi.

Regionalism, regionalizare, descentralizare, subsidiaritate, autonomie, autoguvernare, suveranitate, suveranitate limitată, delegare de suveranitate sînt o serie de concepte vehiculate și foarte prezente în dezbaterile publice internaționale. Ele de fapt se înlănțuie, și sînt în mod necesar complementare conceptului de stat național, unitar sau neunitar. Un concept, acesta din urmă desigur, foarte drag secolului al XIX-lea, cu prelungirile sale pînă în prezent, dar care s-ar putea să nu mai fie tocmai la fel de funcțional și funcționabil și în secolul al XXI-lea.

Ne putem pune întrebarea dacă la trei săptămîni de la începerea bombardamentelor din Kosovo, mai putem vorbi de regionalism doar la modul teoretic, ignorînd criza din această regiune? Consider că problemele trebuie puse așa cum sînt. Am pomenit adineauri de temele tabu. Nu avem voie, cred, nu ne putem permite în momentul istoric actual să acceptăm teme tabu. Din păcate, se pare că în această zonă a Europei sîntem mereu constrînși să alegem între două soluții proaste, între două rele, și nu sînt sigur că reușim întotdeauna să alegem

răul cel mai mic, respectiv soluția mai puțin proastă. Ceea ce se întâmplă acum în apropierea noastră este un rău indiscutabil, dar sper să reușim să clarificăm în această seară, care dintre cele două rele inevitabile sîntem totuși datori să-l alegem.

România într-o „Europă a regiunilor”... O dezbateră amplă, o discuție pe această temă este probabil inevitabilă atîta timp, cît dorința noastră profundă este integrarea europeană, integrarea într-o Europă în care regiunea și euro-regiunea tinde să joace un rol din ce în ce mai puternic. Majoritatea statelor naționale actuale din Europa s-au constituit, nu de puține ori sub forța armelor, din regiuni, provincii, provincii-regiuni cu particularități etno-culturale, religioase sau lingvistice proprii, cu vaduri economice specifice, cu rețele de comunicație și transport adecvate. Chiar dacă multe din aceste specificități au fost distruse de-a lungul deceniilor sau a secolelor chiar, ele nu au fost anihilate pe deplin, recunoașterea lor este firească credem, necesară, și poate și benefică. Regionalism înseamnă în același timp o tensiune firească între centru și periferie.

Regionalismul și regionalizarea sînt două concepte complementare, regionalismul fiind considerat acea mișcare regională care vine de jos și care se bazează pe specificități adesea și etno-culturale și lingvistice, pe cînd regionalizarea este procesul invers, cu conotații mai degrabă economice. Gérard Marcou spunea chiar că *regionalizarea a distrus regionalismul*. Cred că tensiunea dintre centru și periferie este firească, și cred că este firească spre beneficiul amîndurora. Tensiunile dintre provincii (fenomene care pot fi observate și în realitatea de la noi din țară), ale căror interese vitale sînt esențialmente identice, sînt adesea artificiale, fals concurențiale și uneori pot friza ridicolul (spre exemplu, disputa dintre Banat și Ardeal, sau Ardeal și Banat). Trebuie să observăm de asemenea, și cred că toată lumea și-a dat seama de acest lucru, că există o teamă aproape atavică la noi, nu numai o teamă a clasei politice, dar și una a opiniei publice în general, față de orice formă de descentralizare. Evident, cunoaștem continuarea acestor raționamente: descentralizarea constituie primul pas spre secesiune, iar secesiunea înseamnă pierderea Ardealului ș.a.m.d. E vorba însă de fapt de presupunția de vinovăție care adesea paralizază regionalizarea, în timp ce statul centralizat, din păcate sau nu, ne demonstrează zi de zi ineficiența sau incapacitatea sa de a administra un teritoriu sau o economie mult prea complexă pentru puterile și talentele sale. În acest context, ca o provocare, încerc să lansez acea comparație adesea invocată de politicienii noștri, de anumiți politicieni ai noștri, și anume paralela dintre Kosovo pe de o parte, și Harghita și Covasna pe de altă parte, respectiv Kosovo și Ardeal.

Un alt subiect ce merită a fi dezbătut se referă la drepturile colective legate de aceste regiuni, comunități, care sînt considerate ca un măr al discordiei. Putem să includem între subiectele dezbaterii noastre chiar chestiunea universității (albaneze, maghiare sau „multiculturale”?), dat fiind faptul că pînă și această

problemă a fost ridicată la „rang” de dispută internațională de către forțe politice interesate prin paralela Kosovo-Transilvania, respectiv Universitatea din Pristina și universitatea cerută de comunitatea maghiară din Ardeal.

Poate am pomenit prea mult de Kosovo, dar această problemă plutește în atmosferă și sîntem prea aproape de sunetele exploziilor din vecinătate ca s-o putem ignora. Cărui fapt i se datorează criza din Iugoslavia? Oare datorită prea multei autonomii acordate regiunilor și republicilor componente ale federației sau prea puținei autonomii, respectiv retragerii autonomiilor anterioare? Prea multei libertăți sau prea puținei libertăți? Cred că este o dilemă pe care, de asemenea, o putem supune atenției dumneavoastră.

Identitatea regională și statul național-unitar

Marius Turda: Provocarea pe care revista *Altera* ne-o face prin tema regionalismului are două semnificații. Pe de o parte, observăm că această temă, sau mai degrabă convulsiile acestei teme la vecinii noștri, ce tribulații identitaro-socialo-politico-etnice are. Pe de altă parte, este foarte interesant că problema se dezbate la Timișoara și în Banat, unde se presupune că putem vorbi de un anumit regionalism, sau de o anumită tradiție a regionalismului, sau de o anumită identitate regională mai pregnantă decît în alte părți ale României. Văd cel puțin două mari teme, dacă dorim să discutăm această problemă, și una este dictată chiar de titlul acestei dezbateri care se numește *România într-o „Europă a regiunilor”*. Nu sînt primul care am spus-o, românii au marele talent, care poate vine din acea vorbă că românul s-a născut poet, să pună titluri extraordinar de provocatoare. Acum rămîne și să dovedim că putem da răspunsuri pe măsura titlurilor pe care le punem la volumele pe care le edităm sau la temele pe care dorim să le discutăm. De exemplu, numărul 10 al revistei *Altera* — aici trebuie să mărturisesc că nu am urmărit discuția din ultimul an pe această temă — îmi crează senzația că clasa culturală, sau mai exact elita politică și cea culturală, nu au făcut pînă acum decît să ofere un răspuns destul de vag la problema regionalismului. Ea preocupă mediul intelectual românesc, este una din temele de discuție, observăm dezbateri pe această temă, dar dezbaterea publică este încă incipientă. Adevărul este că românul confundă regionalismul și descentralizarea cu separatismul. De multe ori am auzit acest lucru la oamenii de pe stradă ceea ce reprezintă o provocare la adresa intelectualilor. În ce măsură toate aceste dezbateri pe teme atît de noi în spațiul discursiv românesc, cum ar fi regionalismul, federalismul, devoluția au impact? Cui ne adresăm și în ce termeni discutăm?

Al doilea aspect pe care îl presupune o astfel de discuție se referă la un lucru destul de delicat la români, care este *statul național unitar român*, pardon de expresie. Săptămîna trecută am fost extraordinar de surprins să ascult, după optzeci de ani de la crearea României Mari, un președinte al României, dicutînd

situația din Iugoslavia, că în momentul de față ceea ce România trebuie să facă este — încă o dată, repet, după optzeci de ani —, să ne luptăm pentru continuitatea statului național unitar român. Ori o astfel de atitudine nu este deloc firească. Asta înseamnă că optzeci de ani nu au fost suficienți să interiorizăm un proces istoric, care în alte părți ale Europei s-a întâmplat de mult. Or, atîta timp cît noi avem încă această problemă, să fim tot timpul în defensivă și să punem ceea ce noi credem că este fundamental în relație de „patria în primejdie”, cred că o astfel de discuție despre regionalism și/sau descentralizare este nu numai în subsidiarul unui discurs sau a unei probleme mult mai fundamentale cu care se zbate societatea românească din nefericire încă, dar este poate începutul de la care ar trebui să se pornească, astfel încît poate, în sfîrșit, să ajungem să ne punem altminteri problema reală de la sfîrșitul mileniului: dacă mai avem nevoie să ne legitimăm conform celor două paradigme pe care le-am învățat cu toții — națiunea moștenită de la francezi și națiunea moștenită de la germani? Trebuie neapărat limba să fie suprapusă pe un anumit teritoriu? Acesta este un lucru care chiar dacă a fost atins în anumite discuții intelectuale, foarte greu a pătruns în mediile largi, foarte greu este diseminat și este foarte slab și foarte puțin tratat.

În acest număr al revistei *Altera* am observat un studiu foarte interesant al colegului și prietenului meu Liviu Chelcea. Pare paradoxal faptul că a trebuit să vină cineva din București să scrie despre regionalismul bănățean în mod critic, pentru că dintre bănățeni nu a reușit nimeni să treacă de această barieră sau a trebuit să vină un maramureșean [aluzie la vorbitor, nota red.] ca să scrie despre bănățeanul A.C.Popovici...

Specificul bănățean, autonomia regională și avertismentul cazului Kosovo

Gabriel Andreescu: Doresc să introduc în dezbatere subiectul provinciei Kosovo. Un teritoriu cu o specificitate geografică și culturală puternică în spațiul eterogen al Republicii Federale Iugoslavia. Un teritoriu care a avut, din 1974 — odată cu votarea noii constituții a Iugoslaviei —, pînă în 1989, autonomie administrativă. Statut răpit după această dată de regimul Miloșevici. În perioada 1989-1998, în Kosovo s-a desfășurat un conflict cînd mai mocnit, cînd mai intens, dar păstrat totuși sub control. Logica acelui conflict? O minoritate și-a pierdut un drept și a reacționat prin crearea unui sistem de instituții proprii. Prin acest sistem de instituții s-a controlat ani de zile echilibrul relativ între minoritatea albaneză și majoritatea sîrbă. Dar instituțiile comunității albaneze au fost ținta unui atac constant, ducînd la o de-legitimare continuă a lor. A fost în schimb legitimată reacția abruptă, reacția violentă, care a luat forma mișcării armatei de eliberare albaneze: În 1998 nu mai puteai să păstrezi ca partener doar sistemul de instituții reprezentat de Ibrahim Rugova. Erai obligat să discuți cu armata de eliberare, cum a făcut Richard Holbruck cînd a venit în Kosovo și s-a întîlnit cu „teroriștii” albanezi înainte de a negocia cu regimul de la Belgrad.

La sfârșitul anului 1998 comunitatea internațională a decis că trebuie să intervină în forță. A propus următoarea înțelegere, următoarea formulă de negociere: autonomia oferită comunității albaneze pentru ca să accepte să trăiască în continuare în cadrul Republicii Federale Iugoslavia; respectiv, asigurarea suveranității statului iugoslav. Întrebarea ar fi următoarea: era legitimă comunitatea internațională să negocieze suveranitatea R. F. Iugoslavia? Răspunsul meu ar fi „da”. Miloșevici pierduse dreptul la suveranitate asupra provinciei Kosovo. Când o comunitate minoritară intră într-un conflict total cu majoritatea, nu prea ai multe variante de ales. În astfel de situații autonomia este o sursă de salvare. Cum scrie Sabina Fati, în articolul *Regionalism prin descentralizare sau criză prin fragmentare?* din *Altera* numărul 10: suveranitatea se păstrează uneori prin descentralizare.

Autonomia provinciei a fost refuzată de către regimul Miloșevici. Ce a urmat, știm cu toții. Astăzi eu nu aș vedea altă evoluție decât crearea unui protectorat în Kosovo. Acesta va duce, într-un interval de timp mai scurt sau mai îndelungat, la separarea provinciei Kosovo; deci la pierderea completă a suveranității Republicii Federale Iugoslavia asupra unui teritoriu care îi aparținea. Iată o problemă specifică de regionalizare: problema unor teritorii cu o puternică identitate culturală și geografică; problema instituțiilor administrative care reprezintă regiunile; tema politicilor regionale prin care s-ar putea asigura echilibrul, stabilitatea și prosperitatea regiunilor. În sfârșit, avem tema regionalismului, care ia uneori forma unei armate de eliberare.

Să nu uităm alianța ortodoxă pe care o propune, de câțiva timp, regimul Miloșevici, unor parteneri precum Belarus și Rusia. Iată o miză regională și chiar mondială: crearea unei alianțe cu identitate ortodoxă. Răspunsul pe care noi, românii îl dăm transformării identității religioase într-o realitate politică este una din marile mize ale perioadei de tranziție. O miză după părerea mea absolut istorică, pe care noi nu o abordăm cu suficientă responsabilitate și, probabil, cu suficientă nuanțare.

Ludovic Orban: Eu voi porni de la situația zonei în care ne aflăm, cea a Banatului. O gestionare corectă pe plan național a politicii teritoriale, a guvernării în teritoriu ar minimaliza într-un fel tendințele de regionalizare. O gestionare defectuasă însă pune proiectele economice ale actualei administrații din Timiș într-o situație dificilă, în sensul că sistematic sînt respinse. Dacă analizăm situația din punctul de vedere al șomajului, constatăm că rata este mai redusă decât în celelalte zone. Aportul financiar al Timișului la economia națională este substanțial, dar sumele, în mod sistematic, au fost distribuite în alte zone, în alte regiuni. Dacă se continuă asemenea maniere de abordare a regionalismului și a dezvoltării în teritoriu, cred că acest lucru va duce indirect la o tendință clară de a obține legal ceea ce prin Legea administrației publice este definită ca autonomie

locală. Acest lucru este foarte bun, ar pune la punct problemele pe care un stat centralizat nu le poate soluționa. Proiectul zonei libere Timișoara a fost respins, proiectul de amenajare a canalului Bega a fost respins, proiectul de deschidere al unui punct de frontieră la Cenad a fost respins... Dar pot să apară conflicte ca și în cazul Legii cultelor sau a redobândirii proprietăților.

În Kosovo, pierderea unor autonomii sau a unor drepturi care zeci de ani au funcționat, sigur că radicalizează și a dus la beligeranță. Dar cei care au inițiat intervenția militară vor trebui să controleze bine desfășurarea evenimentelor din Kosovo, ca să nu se extindă fenomenul în zona Balcanilor. Consider că a greșit conducerea din Iugoslavia chemându-i în ajutor pe cei care cincizeci de ani au ținut sub opresiune estul Europei, adică Rusia. Vrem, nu vrem, sîntem împinși să susținem politica de integrare europeană și de politica iugoslavă actuală. În Banat exista o simpatie față de problema sîrbă, dar din momentul coalizării cu Rusia, care ne-a opresat atîta vreme, această situație s-a modificat. Nu putem accepta suflătește intervenția militară în Kosovo, cînd problemele se mai puteau rezolva și prin dialog, dar pentru noi este inacceptabilă și formarea unui bloc Rusia-Belarus-Iugoslavia.

Elek Szokoly: Pe de o parte, nu cred că noi putem să împiedicăm constituirea unui astfel de bloc, dacă liderii statelor respective îl vor, pe de altă parte, ați pomenit, citez: „vrem, nu vrem, sîntem împinși” către un alt bloc, adică spre Europa. Acest „vrem, nu vrem”, din păcate, are și niște semnificații mai profunde. Ar trebui poate să discutăm și despre aceste semnificații. Într-adevăr: vrem sau nu vrem? Există, se pare, straturi destul de vaste ale societății românești care în adîncul sufletului nu vreau, deși la nivel declarativ se pare că toți vrem să mergem spre Europa.

Ludovic Orban: Suflătește nu putem accepta ca soluțiile să fie astfel de intervenții. De aceea există această rețineră, rezervă. Nu sîntem mulțumiți că intervenția se face în acest mod.

Marius Turda: Din nefericire, pe plan internațional problemele nu se pun suflătește. Dacă se puneau, probabil această formulă a dialogului s-ar fi dovedit fructuoasă. Și nu a fost fructuoasă pentru că Miloșevici pare prea puțin înclinat să intre în dialog. Zece ani s-a încercat să se discute cu el.

Cele puse în discuție mă duc la lecturile mele cu referire la problemele bănațenilor de după unirea cu România. Am recunoscut foarte multe teme ridicate azi similare cu cele ale anilor '20 în Banat, cînd cei de la București încercau să trimită prefecți, primari și alți funcționari din capitală, oameni care nu cunoșteau realitățile locale, ceea ce a dus la diminuarea capacității economice, sociale și politice ale regiunii. Măsurile dovedeau o rezervă de încredere ce vine din partea statului centralizat față de provincie, și este interesant că după 80 de ani, noi încă mai avem această problemă.

Ioan Almăjan: Nu cred că noi avem probleme cu statul național unitar român. Anumite personaje ale vieții politice sau culturale parcă scot din mînească din cînd în cînd această lozincă. Este absolut normală regionalizarea în sensul de a acorda provinciei sau regiunii toate posibilitățile de a se chivernisi singură, plătind tributul administrației centrale. Fără să fac o discriminare, pot afirma că noi bănățenii am fost, ca și ardelenii, mai aplecați spre gospodărie, ne preocupase să ne facem un venit, să ne creăm o bunăstare, să nu mîncăm totul astăzi și să lăsăm și pentru mîine și așa mai departe. Dacă însă rămîne administrația centralizată, de-a pururi centralizată, și statul încearcă să egalizeze sumele acordate județelor, acest lucru este foarte grav.

În cazul în care regionalizarea primește alte conotații, și trei sate sau șapte, care au o populație în procent de 90 % sîrbă, vor să-și creeze o autonomie și să se facă secesiune, sigur că încep să apară alarmele care după părerea mea țin de conjunctura europeană. În acest moment este o anume atmosferă în Europa, prin revenirea vechilor fantome, a vechilor spaime. Uneori ele sînt justificate. Uneori se crează special canale de înspăimîntare, care prind, pentru că sîntem la sfîrșit de mileniu, un mileniu care, vorba lui Malraux, poate „nu va fi deloc”.

În Kosovo, trebuia să se creeze tot ce era posibil pentru populația albaneză de religie musulmană. Cei de la Belgrad, care au luat decizia, Miloșevici sau mai mulți miloșevici, trebuiau să creeze un climat favorabil în Kosovo, o regiune extrem de săracă. Însă nu mi se pare corect, și cred că după nici un drept internațional nu poate fi corectă bombardarea Iugoslaviei, această bombardare sălbatică, care ne va afecta oribil pe noi românii și, în primul rînd pe noi, bănățenii. Trebuiau să fie găsite metode de constrîngere, cum ar fi fost o blocadă economică totală.

Criza iugoslavă între empatia regională și drepturile fundamentale ale omului

Gabriel Andreescu: Sînt foarte simpatetic cu cele spuse de domnul Ioan Almăjan. Cred că are dreptate, pînă la un punct. Care este punctul de unde cele spuse nu mai corespund, nu mai aproximează bine realitatea? În spatele titlului de stat național unitar există realitatea constituției românești și practica legislativă care a crescut din această constituție. Ele pun o problemă reală de descentralizare. Descentralizarea, posibilitățile de evoluție ale României, se împiedică de construcția de tip stat național unitar. Mai este și un alt aspect. Poate omului de pe stradă nu-i pasă de statul național unitar. Dar asta nu înseamnă că nu există o mitologie a lui. Realitatea acestei mitologii, o regăsim în ce? În faptul că forțele politice sînt capabile să o instrumenteze. Dacă nu ar avea rezonanță în populație, nu s-ar putea face capital din sloganul statului național unitar.

Tema statului național unitar descrie, sintetizează și tema culturii noastre politice. Noi nu avem o cultură politică care să se adreseze problemelor reale: democratizarea, liberalismul — în sensul atitudinii față de cruzime — etc.

A propos de formularea: „bombardarea sălbatică”, de către NATO, a Iugoslaviei. Am senzația că oamenii stau cu vâlul pe ochi. Miloșevicii Iugoslaviei nu sînt mai puțin cruzi, mai puțin perversi decît au fost Hitler și Stalin. Doar că nu au aceeași putere în spatele lor. Criminali care au elaborat fără scrupule o politica împotriva populației albaneze. Planul lor a fost depopularea regiunii Kosovo. Procesul evolua spre proporții catastrofale. Exista precedentul bosniac, regiune unde au murit circa 250.000 de oameni; unde s-au produs atrocități incredibile. NATO a trebuit să intervină. Eu nu-mi amintesc ca mai înainte timișorenii, bucureștenii, ieșenii să facă demonstrații împotriva regimului lui Miloșevici. Trebuia să se intervină pentru că din păcate nu existau alte soluții. Poate nu s-a ales scenariul cel mai bun; dar dezastrul trebuia oprit. Este nevoie de forță armată în fața celor care nu respectă decît forța. Războiul nu este o joacă. Înseamnă pierderi de vieți omenești regretabile, dar asta este regula jocului. Putem face distincții între războaie. Exista războaie care respectă dreptul umanitar, altele nu. Nu respectă NATO dreptul umanitar? Armele inteligente, atît de criticate de unii, lovesc, cu excepții nefericite, exact unde trebuie, provocînd pierderi umane minime. De ce se folosesc sintagme ca „bombardare sălbatică”? Cum mai facem noi distincția dintre războiul lui Hitler sau războaiele din Cambogia și ceea ce se întîmplă acum? Sînt puțin patetic, pentru că eu cred că trebuie să avem o discuție foarte abruptă, între noi, în legătură cu această chestiune. Este vorba despre autenticitatea noastră etică în raport cu evenimentele din Kosovo.

Ioan Almăjan: Cum am spus, ceea ce s-a întîmplat în Kosovo, nu a fost normal. Dar de ce dumneavoastră, români, nu spuneți ce s-a întîmplat în Valea Timocului? De 30 de ani pe Valea Timocului se întîmplă ce se întîmplă.

Gabriel Andreescu: Cine v-a spus că nu ne preocupă problema? Revista 22 a publicat articole referitoare la românii din Valea Timocului...

Ioan Almăjan: Românii de acolo nu au școală, nimic, nici măcar nu au curajul să mărturisească că sînt români. Eu eram de acord că regimul Miloșevici a comis greșeli. Dar nu pot să fiu de acord cu bombardamentul, și asta este opinia mea. Aici este o chestiune de umanitate. După opinia mea forța, războiul nu poate face ordine.

Szokoly Elek: Putem să fim de acord că soluția adoptată nu este tocmai cea potrivită. Aveți o altă propunere, vedeți vreo soluție care ar fi fost mai morală și mai eficientă?

Mircea Mihăieș: Conflictul nu a început din martie 1999. Acolo s-au comis atrocități, sute de mii de oameni au fost scoși din locuințe. În martie s-a internaționalizat conflictul, dar el exista. Noi nu vom putea gîndi rațional, dacă

pornim de la ideea că problema a apărut după începerea bombardamentelor NATO. Și această idee se crează la nivelul societății românești în acest moment și mai ales la nivelul mass-mediei: parcă problema s-a ivit acum. Crime au fost în ultimii ani, din 1996, aproximativ cu aceeași intensitate.

Gabriel Andreescu: Am citit ultimul raport al lui Human Rights Watch. Un raport terminat la sfârșitul lui 1998, publicat acum câteva săptămîni. Tipic acestei organizații, care face investigații de teren și folosește surse diferite. Raportul vorbește despre atrocități, despre purificare etnică. Nu este singurul material de acest gen al unor organizații independente pe care l-am citit, unele chiar din Belgrad. De-a lungul anilor au fost organizații din Belgrad care au analizat problematica Kosovo, absolut corecte. Deci informația de bază există. Faptul că nu le invocă presa românească sau le invocă prea puțin e altceva. Cine dorește să cunoască poate avea acces la aceste informații. Ele vorbesc despre un proces de purificare etnică, despre reacția armatei de eliberare, care nu putea decît să inducă o reacție mai dură a sîrbilor și așa mai departe. Un proces care în final a provocat o înclăstare generală.

Marius Turda: Chiar dacă folosim sintagma „sprijinim NATO”, de fapt ceea ce avem în subtext este următorul lucru, care este foarte clar și față de care noi trebuie să luăm poziție: ne confruntăm în Iugoslavia cu o variantă tribală și violentă a conflictului care se bazează pe anihilarea alterității, ori domnul Gabriel Andreescu tocmai asta spunea: cînd noi spunem că sprijinim NATO, luăm poziție față de ceea ce se întîmplă acolo. Ori noi dacă ne considerăm într-adevăr o societate democratică, trebuie să luăm poziție, trebuie să nu fim de acord cu astfel de procedee. Înțeleg că Banatul, sentimental și geografic, se află mult mai aproape de Iugoslavia, dar pe de altă parte, dacă nu reușim să ne distanțăm de această empatie regională, riscăm să cădem într-un cerc vicios din care nu mai este nici o ieșire.

Românii între compasiune, frica de precedent și sistemul valorilor occidentale

Întrebare din sală: Sigur că regimul Miloșevici merită bombardamentul, numai că în această problemă există foarte multe nuanțe. Nu credeți că politica NATO se poate transforma într-o politică discreționară? Nu credeți că această politică este în contradicție cu însăși ideea de Europă unită? Desigur, americanii au dreptatea lor, desigur, acolo mor oameni, dar lucrurile nu sînt atît de clare. Pe mine mă oripilează poziția intelectualității române care întotdeauna recurge la nuanțe. Cînd s-a pus în discuție regimul Iliescu, au existat nuanțe; cînd s-a pus în discuție antioccidentalismul, la fel. În această problemă însă intelectualitatea românească s-a situat în proporție de nouăzeci și ceva la sută într-o poziție unilaterală.

În altă ordine de idei, ce se întîmplă cu Iugoslavia ca stat în contextul realizării unei separări a regiunii Kosovo? Pentru că dacă nu ne punem această problemă, orice stat din lume ar putea „beneficia” de această politică discreționară.

Și sigur că motive se pot găsi. Se pot alcătui sofisme militare și politice la nesfârșit. Dar ce se întâmplă cu cetățeanul iugoslav, cu sîrbul de rînd? Se poate întâmpla un lucru monstruos dacă atribuim calificativul de minoritar majoritarilor și cel de majoritar minoritarilor. Discursurile prominatorie nu dau importanță majorității. Sub aspectul simbolic al finalității ce poate fi secesiunea? Părerea mea e că sîrbii se vor simți minoritari. Doresc să subliniez că aici în Timișoara au avut loc cîteva manifestații, nu de susținere a lui Miloșevici, nu anti-NATO, cu excepția unuia, organizat de un partid „verde-albastru”, ci de susținere a poporului sîrb. În Timișoara sînt 200 de studenți iugoslavi de etnie română. Ei au organizat aceste manifestații, alături de Liga Studențească din Universitate și, deși în ziare s-a zis că Timișoara a luat-o razna, că Timișoara face o politică partizană pentru Miloșevici, oamenii aceștia au vrut să pună accentul pe faptul că nu sînt luate în considerație toate nuanțele acestei probleme. Pentru că în cazul în care dăm la o parte aceste nuanțe, atunci discursul lor s-ar putea situa în ograda Partidului România Mare. Dar nu este astfel, asta face parte dintr-o cu totul altă orientare.

Gabriel Andreescu: Putem să ne gîndim la o Europă unită ca la o Europă geografică. Dar în limbajul politologic, dar deseori și în limbajul obișnuit, cînd vorbim despre Europa, vorbim în sensul mai tehnic: o comuniune de valori. Societăți care împreună și-au găsit un sistem comun de valori. În acest sens Federația Iugoslavă nu se află în Europa - din moment ce are un alt tip de comportament. Este interesant că în presa românească s-a vorbit foarte mult, neinformată sau cu tendință, despre intenția americanilor de a marginaliza pe europeni. Realitatea este însă alta. Nu administrația Clinton a luat decizia războiului. Ci ceea ce putem denumi „civilizația euro-atlantică”.

Nu Miloșevici este ținta acestui război. Războiul din Kosovo are ca obiect salvarea de un rău foarte mare printr-un rău mai mic. În ciuda eforturilor disperate, nu s-a reușit să se evite intervenția NATO. Nu spun că nu putea să existe de fapt o strategie a Occidentului, mult mai înțeleaptă, care să însemne cheltuirea sutelor de miliarde de dolari nu pe intervenția în Bosnia sau în Kosovo, ci pe o politică elaborată de intervenționism pașnic în treburile țărilor din zonă. De ce nu a avut loc acest intervenționism? Pentru că societățile politice moderne, cele care sînt tolerante, civilizate, sînt și „burgheze”. Nu mai au voința politică care să le unească în jurul unor proiecte regionale sau mondiale. Ce altă soluție exista ca să se evite intervenția militară? Am ascultat în ultimele săptămîni, în discuțiile unor oameni extrem de respectabili, sugestii de genul: „trebuia trimis un comando care să-l împuște pe Saddam Hussein și pe Slobodan Miloșevici. Este nedrept să distrugi din cauza lor infrastructura unei națiuni, prosperitatea unei întregi generații”.

Iată o problemă de drept. În Iugoslavia nu avem o violare a dreptului internațional în sensul strict al cuvîntului. Dar avem o „forțare” a mecanismelor de drept internațional. O forțare benefică în măsura în care sistemul ONU s-a

dovedit inefficient. Sistemul pe care toți îl invocă — ziariștii de la *Adevărul*, *Național*, *Jurnalul Național* și așa mai departe —, era un sistem rău. El nu are de ce să fie îmbrățișat de vreme ce a permis atîtor dictatori să-și măcelărească propriile popoare. Asta nu înseamnă că nu există un pericol potențial în noua evoluție a lucrurilor. Nu se profilează oare la orizont o forță care poate deveni discreționară? Însă știm cît de rău a fost sistemul vechi. Putem bănuî — sau simți — că sistemul nou s-ar putea dovedi mai generos. Dar dacă începem să trimitem trupe de comando pentru a ucide dictatori care nu ne plac, forțăm sistemul de drept internațional mult prea mult.

Faptul că Republica Federală Iugoslavia a ajuns într-o stare critică e un lucru ale cărui consecințe nu le putem măsura imediat. Eu am convingerea că provincia Kosovo va deveni un protectorat și vom vedea apoi o secesiune a provinciei. Nu știu cum s-ar rezolva fără crearea protectoratului problemele milionului de refugiați din Kosovo, refacerea zonei etc. Ce va înțelege comunitatea internațională din ce s-a întîmplat în Republica Federală Iugoslavia, dacă se ajunge la secesiune? Va înțelege mai mult decît pînă acum că nu-și poate permite să se refere la suveranitatea internă oricît și oricum.

La noi s-a făcut comparația Harghitei cu Kosovo. După unii nu există nici o bază pentru această comparație. Alții afirmă că ceea ce s-a întîmplat în Kosovo ni se va întîmpla și nouă. Ambele puncte de vedere mi se par limitate. Desigur, situația din Kosovo și situația din Harghita sunt diferite în termeni etnici, religioși, naționali, geografici. Dar ce se întîmplă în Kosovo nu este fără semnificație pentru situația de la noi. Actorii politici vor învăța că escaladarea conflictului interetnic duce la rezultate îngrozitoare, iar în momentul în care majoritatea ar declanșa — ipoteză absurdă practic, dar legitimă teoretic — o ucidere masivă a minorității etnice din Harghita și Covasna, acest lucru nu ar scăpa nepedepsit. Am avea un intervenționism extern. Care mi s-ar părea firesc într-o astfel de situație.

Poziția pe care o descriu mi se pare absolut compatibilă cu compasiunea față de drama poporului sîrb.

Elek Szokoly: A fost ierarhizat anterior, probabil involuntar, sentimentul majoritar și minoritar, în mod evident în defavoarea celui minoritar, cînd s-a pomenit de un posibil sentiment minoritar care să apară la sîrbi în urma acestor intervenții și presiuni. Această ierarhizare este, din capul locului, incompatibilă cu sistemul de valori general-umane pe care sîntem datori să le acceptăm. Eu aș sugera să cugetați mai departe asupra acelei distincții care se face în general, prea formal, între poporul sîrb și Miloșevici. Această distincție nu poate fi contrazisă în totalitate, dar în același timp se poate pune întrebarea: care a fost relația dintre Hitler și poporul german la momentul respectiv, dacă a existat o contradicție profundă între aceștia. Evident, ulterior o mare parte a poporului german a declarat că nu a știut de lagărele de concentrare și de exterminare. E

posibil că același răspuns să-l dea și sîrbii, că nu au știut de politica de exterminare, de eliminare a albanezilor din Kosovo. Sînt o serie de întrebări pe care ar trebui să ni le punem, pentru că Kosovo a fost, totuși, doar actul trei al unei drame. Dar această dramă a avut și un act unu și un act doi ca urmare a unei politici consecvente și coerente a unui naționalism etnocentrist agresiv. Să sperăm că nu va fi și un act patru. Ajunge și un epilog.

Toleranța ca specific regional. Banatul vs. Transilvania

Valeriu Leu: Eu cred că ceea ce se întîmplă acum în Kosovo e încă un motiv să ne privim cu un pic mai multă atenție chiar chipul nostru în oglindă. Nu este desigur un lucru nou: consider Banatul un model. Cel puțin deocamdată îl intuim, oricum vedem o realitate, aceasta a relațiilor relaxate. Este o realitate acest lucru și de altfel studiile sociologice foarte serioase îl confirmă. Nu am din păcate acum relația bibliografică exactă, dar în *Revista de Cercetări Sociale* dacă nu mă înșel, acum vreo doi ani s-a publicat un studiu despre raporturile majoritate-minoritate din perspectiva etnică și a relațiilor interetnice în Banat, care arată un grad de ostilitate aproape zero. Nu cred că el este zero, fără îndoială, sîntem realiști, dar oricum, are o valoare minimă. Și acum vreau să mă leg puțin de două sau poate chiar trei lucruri, cel puțin două provocări să spun așa, una a domnului Szokoly Elek, cînd a vorbit de un posibil raport, o posibilă comparație care chiar cred că este necesară, între Transilvania și Banat sau între Banat și Transilvania, pe de o parte și, hai să răspund reproșului făcut în glumă de domnul Marius Turda în legătură cu faptul că este nevoie de un maramureșean sau de un bucureștean, în orice caz de cineva din afară, ca să scrie și să se preocupe de istoria Banatului. Aș evoca aici un moment de la sfîrșitul secolului XIX, cînd George Bariț scria că: „*este vremea cînd bănățenii trebuie să își scrie chiar ei istoria*”. Ei, nu s-a scris. În 1940 Nicolae Iorga scria ultima sa carte — întîmplarea a făcut să se numească *Probleme și observații bănățene*, care era prima și ultima carte dedicată de Nicolae Iorga Banatului. El încerca de fapt să facă o sinteză de istorie a Banatului, dar și-a dat seama că încă nu există documentație suficientă și a rămas la *Probleme și observații bănățene*, deci bănățenii sau istoria Banatului rămăsese la nivelul de probleme și observații. De atunci lucrurile cred că s-au schimbat foarte mult. O carte substanțială dedicată ideologiei și acțiunii politice la românii din Imperiul Austro-Ungar, cu două sau chiar trei capitole foarte serioase despre A.C.Popovici, i-o datorăm domnului Nicolae Bocșan, un nume pe care desigur toată lumea îl cunoaște. Din păcate însă chiar și istorici foarte importanți sînt nevoiți la ora actuală să publice la te miri pe unde. Această carte a fost publicată la editura muzeului pe care îl reprezintă, Muzeul Banatului Montan din Reșița. Desigur că are o circulație pe măsură, ajungînd cu greu chiar și în centrele importante de studiu. Din acest număr al revistei *Alteră* mi-a atras

atenția studiul lui Liviu Chelcea pe care îl consider un nume de care vom mai auzi și care va fi, dacă nu cumva chiar este, foarte respectat în comunitatea științifică a noastră și sper că nu numai a noastră. El își începe studiul de-a dreptul provocator și citez primele trei-patru rînduri: „În acest articol îmi propun să ofer cîteva explicații și să arăt modalitățile prin care în timpul comunismului a avut loc o transformare substanțială a identității regionale a Banatului. În anii '70 - '80 și în perioada de după 1989, noul discurs regionalist este centrat pe toleranță, dar și pe pragmatism, pe relevarea rolului grupurilor etnice în istoria și identitatea regiunii.” Sar trei rînduri și continui: „Unii cercetători par înclinați să creadă că toleranța a fost dintotdeauna condiția «naturală» a acestei regiuni.” Nu subscriu la acest punct de vedere, nu subscriu nici la ideea că dintotdeauna a existat aici toleranță și că ea este un dat, ceva căzut din cer sau o chestiune de genă, de informație genetică pe care, noi am avut-o și am valorificat-o. Nu, este vorba despre o devenire istorică fără îndoială, dar ea nu ține de durată scurtă, de conjuncturi sau de evenimente, nu ține nici măcar de perioada interbelică și perioada comunistă, nu ține de ultimii optzeci de ani. Ca să înțelegem corect lucrurile și într-adevăr să le evaluăm critic trebuie să ne raportăm la durată lungă, cel puțin la un secol și jumătate-două. Și aici aș vrea să atrag atenția asupra unui lucru foarte important care poate să lămurească condiția „relaxată” din acest punct de vedere, al raporturilor interetnice și nu numai, al toleranței și al bunei conviețuiri care există aici în Banat. Lucrurile încep odată cu Banatul Imperial. Mă refer clar la 1718, momentul în care Banatul a fost anexat Austriei. Aici s-a întîmplat însă un lucru pe care austrieicii l-au experimentat într-un mod special și rezultatul are bătaie lungă. Cred că este unul din lucrurile care ar putea fi analizate între un model, să spun, pe care istoria l-a impus în Kosovo — o evoluție iarăși de sute de ani — și un alt tip de istorie, care a impus un alt model aici în Banat. La 1718 austrieicii au introdus în mod practic egalitatea în fața legii. Introducînd codul de legi rodat, aplicat, exercitat în Austria Inferioară, s-au anulat Aprobatele, fel de fel de discriminări. Anularea diferențelor în raport cu legea este, cred, o condiție esențială. Oamenii s-au simțit egali *ab initio*. Vedeți, se vorbește despre colonizare. Colonizarea germană, colonizarea habsburgică, oricum o denumim, care s-a desfășurat pe tot secolul optsprezece, iar în zona industrială practic ea a fost permanentă, deși mai subțire. Dar această colonizare s-a făcut „inspirată” și într-o manieră guvernată de o ideologie cosmopolită, ideologia luminilor. N-a fost un tip de colonizare medievală. Dimpotrivă, austrieicii aducînd aici populație germană și nu numai, fiindcă au fost și foarte mulți francezi, italieni, spanioli, nu au fost așezați pe un teritoriu exclusiv; nu s-au tras ziduri, nu s-au tras bariere. Colonizarea a fost de tip stelar. Ca să ajungi la tîrg, că erai român, că erai neamț, că erai sîrb, trebuia neapărat să treci prin satul celuilalt. Deci erai obligat prin

această geografie a colonizării se vezi ce fac alții. Ca să vezi ceva cu totul și cu totul diferit, nu trebuia să mergi peste mări și țări, ci doar pînă în satul vecin. Deci acest tip, această formulă de colonizare care, repet, s-a făcut într-o manieră inspirată de lumini, a fost, cred eu, un exercițiu benefic. A fost America Austriei. Austria nu a colonizat America, dar a colonizat într-o anumită măsură acest spațiu, acest complex istoric pe care noi îl numim Banat și la care, vreau să accentuez, au participat și sîrbii. A mai fost un lucru foarte important care s-a stabilit aici, încă la mijlocul secolului XIX: proprietatea. Proprietatea a fost împărțită prin cadastru, s-a făcut o hartă, s-au stabilit clar sesiile, deci nimeni nu avea de împărțit nimic cu altcineva. Proprietatea era clară, era limpede și suficientă, fiindcă această colonizare habsburgică s-a produs într-un teritoriu care avea o populație relativ rarefiată. Nu era o absență a populației române, dar relativ rarefiată.

Valoarea de model a Celuilalt a fost preluată cu ușurință pentru că se făcea într-un mediu lipsit de frustări. Celălalt nu era privit ca un agresor, Celălalt nu era un ins care l-a izgonit pe Altul, ci a venit în plus cu un model de civilizație și un model economic valabil, care putea fi preluat. Așa se întîmplă de exemplu că țărani români bănățeni, atunci cînd își dădeau copiii la școală, îi dădeau în gazdă la oricine altcineva, dar la români nu. Pentru că modelul românesc era cunoscut. Problema era să învețe și din ceea ce făceau ceilalți. Chiar Petre Nemoianu este cel care povestește despre aceste lucruri. De aceea au reușit să rezolve și chestiunea posibilității de comunicare. Germana nu a fost impusă cu bîta. Acesta este adevărul secolului XVIII. Important este faptul că Banatul avea condiția de proprietate personală a împăratului. Și împăratul, acest despot luminat, a putut, avînd proprietate asupra întregii regiuni, să exercite aici un program reformist maxim, radical chiar. Așa s-a ajuns ca, de exemplu, frecvența la școală să fie mai mare în Banat, decît în orașul Viena. Manualele din acea vreme îi sfătuiau pe oameni să învețe germana. De ce? Pentru că așa puteau să facă negoț, pentru că așa aveau acces la demnități, în sfîrșit, îi lămurau cu buna. Și oamenii au observat cu timpul că într-adevăr, învățarea limbii germane le dă acces la fel de fel de lucruri pozitive, din care aveau de cîștigat. Cărțile vechi, românești, ortodoxe, erau tipărite pe la Rîmnice, Tîrgoviște, și veneau aici, într-un Banat lipsit de tiparniță românească și totuși, depozitarul celei mai mari cantități de carte românească, fiindcă avea cititori, care datorită reformei austriece aveau bani. Pentru că aceeași reformă a dinamizat economia și aveau forța să cumpere acele cărți, aveau puterea și plăcerea de a se instrui. Pe aceste cărți, țărani români făceau însemnări în limba germană. Nu o făceau, evident, în limba germană ca să comunice că în anul 1788 au venit lăcustele pe hălăndiu, ci o făceau în limba germană ca să arate celorlalți elevația, faptul că ei știu o limbă. Deci este important cum din start privești lucrurile. De aceea cred și de aceea spun că, deși sînt

de acord cu multe puncte de vedere expuse foarte convingător de Liviu Chelcea, ei bine, nu subscriu că acest discurs al toleranței este o chestiune din anii '70-'80 în Banat. Nu. Să nu confundăm, cred eu, starea de fapt cu discursul elitelor, fie ele politice. Elitele interbelice fără îndoială au avut un discurs naționalist, dar a fost discursul elitelor. Îl putem reconstitui și îl recuperăm cu foarte multă ușurință, ne stau la îndemână colecțiile presei interbelice. Dar eu nu cred că putem reconstitui acum problemele din Kosovo și reacția exclusivă, sau a unui procent de 80% a societății românești, la ceea ce se întâmplă în Kosovo pe tipul de document istoric numit presă. Ei bine, perioada interbelică s-a reconstituit pe presă. Dar să mergem la izvoare alternative care ne arată discursul popular, discursul normal, discursul de fiecare zi, cum spune Liviu Chelcea, să ieșim din cotidian. Ba chiar acolo trebuie să intrăm, în cotidian, pentru că acesta explică lucrurile. Izvoarele pot fi deci scrisori, jurnale, un tip de documente care ne arată altceva. Nu spun că societatea periferică n-ar fi fost afectată de discursul naționalist. Dar a existat și un alt discurs, popular și el, acela al normalității, al bune conviețuiri. Când ajungi la gradul de agresivitate reciproc zero, sau aproape de zero, lucrurile nu se mai explică prin anii '70-'80.

Concepte și realități. Între „cetatea asediată” și „provincia ratată”.

Brândușa Armanca: Eu aș relua discuția despre riscul de a nu comunica, de a nu dialoga. Acest risc există, el este major și cred că adeseori nu se dialoghează și nu se comunică autentic în legătură cu această temă, din cauza unei lipse fundamentale de educație în problemă. Chiar și aici în momentul acesta în care discutăm, nivelele de discuție sînt suficient de distanțate, încît anumiți termeni să apară în contexte diferite, cu sensuri foarte vagi sau foarte departe de ceea ce ele sînt în concept. Sigur, asta se întâmplă cam în toate lucrurile care presupun o teorie, și aici elogiez revista *Altera*, care a avut rezistența în timp să scoată zece numere în condițiile acestea, în fapt zece cărți, seriozitatea de a nu coborî nivelul teoretic, conceptual, de studiu, de studii adevărate al fiecărui număr în parte. Ei bine, sînt studii, sînt oameni care stăpînesc acest domeniu, sînt cercetători care operează cu aceste concepte cu lejeritate și care definesc exact termeni precum autonomie, regionalism, regiune, descentralizare, secesiune, federalizare, care sînt concepte clare, precise. Când acești oameni vorbesc între ei, lucrurile sînt, de obicei, clare și calme. De la acest nivel, termenii aceștia apar la un moment dat într-un limbaj comun, și sigur că mă voi referi înainte de toate la niște încurcă-lume, care se regăsesc printre politicieni și printre ziariști cu precădere. De-a lungul anilor, în România, în această familie a clasei politice în formare, am auzit folosindu-se într-un mod absolut caraghios termeni care sînt chiar de nivel de liceu, deci, pe care unii politicieni ai noștri nu au avut bunăcuviință de a-i învăța, de a-i descifra și de a-i folosi corect. În acele momente

cînd acești termeni sînt preluați astfel de politicieni și transferați de ziariști publicului larg, apar sensibilitățile, apar reacțiile. Reacții, firește, sentimentale, umorale, legate de federalizare... Iată, spun ei, inamicii sînt acolo, acel altceva ne este dușman. Precum apare și o suspiciune a teoriei ulterioare. Există chiar un fel de credință mai largă „în popor”, într-un popor pe care școala, liceul nu îl învață deocamdată ce înseamnă cuvintele acestea, cum nu îl învață nici ce înseamnă, poate, termeni ca mass-media, de exemplu. Ar trebui și ei învățați în școală pentru că sîntem în secolul „acela”. Există deci o teorie oarecum populară în care se crede că există teorii care se nasc ulterior unor fenomene pentru a le legitima. De exemplu, despre Kosovo. Am văzut într-un ziar un fel de argumentare a ideii de secesiune ca și cum aceasta s-ar fi născut acum, în acest moment, pentru a explica sau a legitima o intervenție care vizează o secesiune, o ruptură. Acum, pentru că eu sînt totuși ziaristă și nu fac parte dintre specialiștii în problemă, totodată din cauza unei boli mai vechi care mi se trage de la școala de filologie pe care am terminat-o, mă face să mă mai uit prin dicționare, vrînd-nevrînd cînd nu sînt sigură de cuvinte și atunci, vin în contact cu acel nivel intuitiv de receptare a cuvintelor: regiune, regionalizare, centralism, centralizare, descentralizare. Oamenii din zona Banatului pe care noi o investigăm în fiecare zi lucrînd în regim cotidian, sînt absolut convinși că descentralizarea noastră este foarte bine centralizată și de asemenea că noi putem face foarte bine regionalizare cu voie de la București. Lucrul acesta este intuit așa cum sentimentul ogrăzii proprii îl are fiecare om care locuiește într-o zonă, de exemplu săteanul va zice că prefectul centralizează o serie de atribuții și firește că se va simți frustrat în raport cu orașul, tot așa Provincia se simte frustrată în raport cu Centrul. Numai că în România, acum, există un simptom al comunicării cu sens unic prin care eu încerc să-mi explic aceste frustrări din ce în ce mai mari. Frustrări cărora un ziarist din Cluj le dă glas spunînd că „m-am săturat de România” sau alți oameni, cînturari le exprimă să zicem mai conceptualizat. Această comunicare cu sens unic arată așa: tu comunică din teritoriu ceva către o structură care se află situată la București și de acolo nu vine de obicei nici o reacție. Deci nu este vorba că acolo e cineva care nu vrea, care intenționează să te taie, ci pur și simplu te anulează prin ignorare. Este un lucru pe care îl simt în toate instituțiile pe care le străbatem noi și le investigăm ca jurnaliști. Acest gen de comunicare cu sens unic produce frustrări foarte mari, pe care eu îl exemplific doar printr-un model de comunicare instituțional, dar de asemenea produce și un fel de saturație pe care noi ca bănățeni o exprimăm numindu-i pe cei de la București „Mitică” și numind locul acela „Miticia”.

Mai spun încă un lucru și anume că de fiecare dată cînd au venit la Timișoara personalități de toate felurile: politice, culturale, din administrația publică, de fiecare dată am abordat la televiziunea teritorială, așa-numita televiziune

teritorială, problema regionalizării, a descentralizării mai ales. Cu atît mai mult cu cît noi ne-am așezat aici cu făloșenie în prima euro-regiune care, iată, nu există. Deci prima euro-regiune din care face parte sau a făcut parte România, nu știu ce timp verbal să folosesc, a fost aceasta a noastră în care noi cu ungurii și cu sîrbii, deci Voivodina, zona Csongrăd, respectiv Timișul, Hunedoara, Carașul și Aradul am intrat în aceeași euro-regiune. Sigur, ca ziariști, noi am fost tot timpul călare pe această problemă, cu o anume făloșenie, hai să recunoaștem, că uite domnule ce am făcut noi. Chiar am crezut că ea va funcționa, iar acum firește că nu funcționează și nu numai din cauza integrării. Primul accident al acestei euro-regiuni a survenit a doua zi după ce Ungaria a intrat în NATO și președintele zonei ungare a spus că nu mai este interesat pe moment de proiectele comune, arătînd că nu mai este o prioritate, nu că ar fi fost vorba de o ieșire din acest proiect, nu. În clipa următoare s-a întîmplat ceea ce știm în Iugoslavia, deci oricum comunicarea nu mai exista.

Am pus aceste întrebări despre descentralizare și regiuni, despre „prea-fericitele” regiuni ale României, unele denumite în lege regiuni de dezvoltare. I-am întrebat și pe primul-ministru de acum și pe alții anteriori și pe președintele Constantinescu și toți au fost extrem de competenți în a ne spune că aceasta e o chestiune rezolvată, adică e pe bune, acum ne regionalizăm și ne descentralizăm. Și chiar ni se atrăgea atenția „părintește”, tot așa cu un diletantism demn de notat, ni se atrăgea atenția să nu ne bucurăm așa de tare pentru că nu o să mai vină banii de la Centru, ca și cum noi aici nu i-am putea produce. Nu intru în polemicile economice care ar putea rezulta din această chestiune, spun doar că deocamdată noi avem de anul trecut o lege a dezvoltării regionale, o văd și aici și văd un lucru admirabil și anume văd puse pe două coloane Carta europeană a autonomiei locale și Legea privind dezvoltarea regională cu diferențele dintre ele (făcînd trimitere la articolul *Autonomia regiunilor în concepția Consiliului Europei și în legislația României*, din Altera 10, p.188, nota red.), a propos, de ce vrem noi, adică să intrăm în Europa? Intrăm, dar cu reținere. De asemenea, avem o Lege a autonomiei locale care a fost chiar amendată, îmbunătățită și stricată un pic pe alocuri. Oricum, ele există. De acolo, de la existența acestor legi și pînă la punerea în fapt există de asemeni o distanță considerabilă, o distanță pe care - din păcate noi simțim din zona noastră - nu o putem parcurge mergînd și noi către Centru, ci este un sens unic. Numai dacă Centrul vrea să micșoreze această distanță, din acel sens este îngăduit. Altfel nu. Cînd îl întrebam pe primarul nostru: Domnule primar, cum vă simțiți dumneavoastră cînd vă urcați în avion și vă duceți iar la București să bateți pe la ușile miniștrilor?, zice — Păi, știți, eu sînt primit la ei. — Și? — Și de obicei nu se rezolvă nimic. Deci există o amabilitate reală, care în legislaturile anterioare, cînd nu se obosea nimeni să fie amabil, nu exista, acum se obosesc să fie amabili, dar nu se întîmplă nimic.

Pun pe seama acestei comunicări cu unic sens una dintre rupturile majore în fapt, a ceea ce se numește descentralizare — un proces care este aproape neînceput. Atîta timp cît nu se poate circula în ambele sensuri. Noi nu putem pune umărul la cheștiunea aceasta, nu se poate. Și aici aș aduce doar un mic exemplu. Cînd s-a inventat ziarul *Transilvania Jurnal*, noi ne-am interesat repede de el pentru că era cotidian regional și ne interesa și pe noi cheștiunea aceasta, pe noi ca televiziune regională (regională numai cu numele). În acel moment i-am invitat pe cei care au inițiat ziarul, sigur, am aflat că e al lui Măgureanu, i-am întrebat mai de toate că sîntem ziarști și i-am întrebat — Bun, și cum faceți voi distribuția ziarului care se tipărește la Brașov? Și au zis: — Îl trimitem la București și de acolo în toată țara. Și am zis: ce-i cu prostia asta, că asta încarcă costurile. Și ne-au răspuns că în România sistemul de comunicații, transport și așa mai departe, absolut totul este gîndit cu centrul pe București și nu se poate altfel. Deci nu ai cum altfel. Acela este nodul și de acolo pleacă toate celelalte.

Ioan Almăjan: Doamna Brîndușa, trimiți o scrisoare de la Timișoara la Novi Sad, ea o ia prima oară la București și abia apoi merge mai departe...

Elek Szokoly: În legătură cu afirmațiile legate de descentralizare îmi permit totuși un vag adaos sau mai degrabă o întrebare, o întrebare care poate să fie considerată și retorică, în legătură cu posibilitatea acestei descentralizări. Și revenind și la conceptul statului național unitar, oare filosofia statului național — care, să fim sinceri, este un stat etnic, nu-i așa? — deci filosofia statului național unitar și centralizat — unitar și centralizat fiind într-o atît de strînsă corelație încît pur și simplu nu poate fi desfăcută —, nu este în mod necesar cea a cetății asediate? A unor ziduri cît mai înalte și mai groase în jurul acestuia pentru a-l ocroti de orice adiere, inclusiv europeană, care exclude din capul locului orice inter-relație cu alții, inclusiv cu mai sus amintitele euro-regiuni?

Brîndușa Armanca: Aș putea adăuga la întrebarea dumneavoastră, să-i zicem retorică, o întrebare suplimentară? Și oare nu înseamnă asta și *provincia ratată*, așa cum scrie Alexandru Cistelecan într-unul din numerele revistei dumneavoastră? Deci este o ratare zilnică a valorilor provinciei, pînă într-acolo încît cuvîntul provincie, iată, are conotații negative?

Elek Szokoly: Și oare reproducerea zi de zi și în proporție de masă a acestei mentalități centraliste, pînă cînd ne va ține pe loc, a propos de imposibilitatea funcționării autonomiilor locale la cele mai simple și pragmatice nivele, autonomii care de fapt există doar pe hîrtie?

Marius Turda: Poate că ar trebui să începem cu faptul de a recunoaște că statul național unitar român este un concept ratat. Și atunci să ajungem să ne gîndim dacă provinciile sînt sau nu ratate. Aș dori să precizez cîteva lucruri. Este într-adevăr foarte greu după ce optzeci de ani s-au depus eforturi imense ca să se creeze o identitate națională solidă, avînd un stat după modelul francez, cu

ideologie de tip germană, să-l centralizezi, să faci din București buricul acestui stat, ca în câțiva ani să poți să rupi toate aceste pîrghii și să creezi dialectici locale care să fie și autoguvernări care să se poată autocontrola. De aceea spun pentru că sîntem nemulțumiți acum și într-adevăr cu toții sîntem nemulțumiți, dar nu doar Banatul suferă, ci cred că toate regiunile din România suferă în raport cu centrul. Și aceasta mă trimite la faptul că noi avem de fapt de a face cu o deficiență instituțională profundă, care ține nu de faptul că noi mergem la București, noi cei din Transilvania, din Banat sau din Moldova, că nu rezolvăm problemele la București. Asta nu ține neapărat de raportul centru-periferie, ci de faptul că instituțiile statului român sînt la pămînt. Ceea ce se încearcă acum este o revitalizare a unora sau crearea unora noi ș.a.m.d. Deci aici se află marea problemă.

Gabriel Andreescu: Nu există doar „descentralizare”, ci există descentralizări bune și descentralizări proaste. Legea bugetelor locale este un pas important și efectele numai de la anul se vor vedea. Numai că unele efecte vor fi pozitive, iar altele, din păcate, serios negative. Datorită noii legi a bugetelor locale, un oraș precum Sibiu va avea un venit estimat cam de trei ori mai mare decît l-a avut anul trecut. Dar satele și comunele din Sibiu, practic nu vor mai fi capabile să își susțină infrastructura.

Brîndușa Armanca: De aici a plecat o inițiativă, din Timișoara, de creere a unui fond mutual, un fond de solidaritate pentru a putea ajuta aceste localități care nu și-ar putea produce banii. Iată, din mers se încearcă și remedii la o proastă descentralizare să zicem, dacă ea s-ar produce așa.

Mariana Cernicova: Este relativ rară ocazia în care ai posibilitatea să discuți la modul serios despre politici regionale, despre proiecte de organizare alta decît cea gândită de la un centru cît de sus ar fi el și tocmai dată fiind raritatea acestor ocazii, mai ales atunci cînd este vorba de lucruri teoretice. Mă bucur să salut cîteva din studiile absolut excelente din *Altera* ultimelor două numere pe care le-am văzut și cum spunea și Brîndușa, studiul lui István Haller este chiar remarcabil în această direcție. Marea problemă a ultimilor doi ani sau a perioadei de după alegerile din 1996 este că noua elită conducătoare, asumîndu-și cîștigul unor concepte deja gândite și dezbătute în materie de „cum să facem să ducem o politică regională mai eficientă”, și-a asumat proiectele fără să își asume și voința de a face ceva cu ele. La modul foarte serios, cu o promisiune absolut dezarmantă s-a spus: „vom reînființa județele abuziv desființate”, pe principiul „referendumul local bate voința unui centru oarecare”. Ulterior această promisiune fermă a fost făcută uitată pe principiul „nu avem destui bani”, uitîndu-se să se spună și partea a doua „n-avem destui bani pe de o parte, dar pe de altă parte nu am face decît să proliferăm o clientelă politică inutilă, deci nu am face decît să mergem pe fărîmițări și mai mici, în timp ce Europa merge pe regiuni sensibil mai mari”. Descurajarea acestui tip de inițiativă și încurajarea celeilalte, de tipul Carta verde

a regiunilor, cu cele opt macro-regiuni de dezvoltare economică, lăsa impresia că totuși există voința de a se face ceva în acest sens. Cel mai interesant lucru este că după ce la nivel declarativ s-a lansat proiectul în dezbatere publică s-au creat în sfârșit macroregiunile așa cum au fost ele gândite, fără posibilitatea ca județele să se gândească că poate totuși nu le convine în forma respectivă. În fine, au înghițit fabula așa cum le-a fost prezentată și l-au oferit opiniei publice într-o formă în care opinia publică a zis, domnule, dacă nu ne cer bani în plus, bine și așa. Au lăsat proiectul să geseze iarăși vreo doi ani, după care au făcut un lucru absolut dezarmant și pe care deocamdată nu l-am văzut conceptualizat nicăieri. Există un mecanism consultativ paritar în care votul macro-regiunilor, celor opt macro-regiuni de dezvoltare macroeconomică este contrabalansat de reprezentanții ministerelor în număr suficient de mare cît să fie superiori la vot reprezentanților aleși. Și, culmea culmilor, șeful acestui organism, în care nu intră prefectii numiți de Guvern, ci președinții de consilii județene, deci oameni aleși de către oamenii locurilor din care provin, este prezidată de însuși primul-ministru. Deci iată cea mai splendidă eșuare a unui proiect de acest nivel. Pe dimensiunea cealaltă, pe care o sesiza Brîndușa Armanca, cea a euro-regiunilor, mi s-a părut absolut senzațional și mă mir că nu a obiectat nimeni la momentul respectiv, că într-un document semnat de șefii de state — cînd domnul Constantinescu s-a întîlnit la Neptun cu omologul său ucrainean —, într-un document de nivel național să indice ce să facă regiunile, chiar musai ca zonele de graniță să creeze două euroregiuni: Prutul de Sus și Dunărea de Jos, euroregiuni care au rămas la nivel declarativ! Prutul de Sus nu a ajuns nici cît a noastră pentru că euro-regiunea Dunăre-Criș-Mureș-Tisa a avut măcar niște tentative comune, a făcut niște proiecte, bune sau rele, nu discutăm, a încercat să facă ceva. Să vii de sus de la nivelul șefilor de state ca să decizi dacă este sau nu oportună o aliere sau o alăturare, mi se pare o încălcare a principiilor elementare de competență. Cert este că pe ambele proiecte, și pe dimensiunea strict internă a macro-regiunilor de dezvoltare macro-economică de tipul landurilor, cum încearcă să se prezinte, și pe cea a transplantării proiectului euro-regiunilor într-un concept mult mai larg de măsuri de încredere sau pași de încredere pe care-i promovează modelul european, a stimulării oportunităților din zonă, lucrurile se petrec foarte frumos la nivel conceptual și foarte dezarmant la nivelul practic. Cred că pe undeva aceasta este una din problemele cu care ne confruntăm la ora actuală, adică în ce măsură dezbaterea conceptuală, așa cum o promovează Liga PRO EUROPA prin revista *Altera*, așa cum fac studiile pe care le realizează APADOR-CH, așa cum le cunoaște comunitatea academică interesată de un anumit domeniu, în ce măsură aceste proiecte care arată bine și au modele care funcționează, pot fi glisate către elita politico-administrativă, fără ca asta să le strice, adică le dă totuși o jucărie care funcționează și care la demonstrație pare

admirabilă și ei încep să îi scoată șuruburile dinăuntru și să o transforme într-un obiect bun numai de vitrină. Și ferească Domnul să se joace cineva cu el... Până la urmă, marele test al actualei elite politico-administrative va fi: în ce măsură nu va încerca să facă din nou ceva pe ultima sută de metri a propriului mandat, ca să justifice voința de a fi făcut, și lipsa de timp de a nu fi făcut ceva în sensul acesta. Întorcându-mă la ce spunea Brândușa Armanca legat de această incapacitate de dialog a centrului, mi s-a părut realmente suspect faptul că niște experiențe regionale care au depășit problemele de tipul regiunii de dezvoltare internă dintre Timiș, Arad și Caraș-Severin, care experimentaseră niște forme, văzuseră ce merge și ce nu merge, respectiv a euro-regiunii Dunăre-Criș-Mureș-Tisa, din nou, experimentaseră deja niște lucruri ca să vadă care merg și care nu merg, foarte curios este că în momentul în care aceste proiecte sînt oferite expertizei publice, academice, administrative, ele sînt foarte repede ascunse într-o bibliotecă și rămîn acolo fără ca cineva să le șteargă de praf măcar odată la două săptămîni.

Gabriel Andreescu: Această împărțire a României pe cele opt regiuni este rezultatul unei solicitări legate de primirea unei sume de bani de la Uniunea Europeană. O decizie „sponsorizată”. Scopul a fost de fapt obținerea banilor. Din cîte cunosc, nu există nici un fel de voință ca după terminarea sumei de bani, regiunile să își urmeze logica lor firească.

Mircea Mihăieș: Dincolo de ce a spus și domnul Andreescu, cred că întrebarea doamnei Cernicova merită măcar o încercare de răspuns. Ce se întâmplă cu aceste proiecte, care unele sînt extraordinare și sînt gîndite pentru această societate. Nu sînt gîndite pentru Marte sau pentru Jupiter. Ce posibilitate există de a-i atrage pe oamenii care ar avea o putere de decizie și de implementare reală a lor? Ce se poate face?

Elek Szokoly: Eu aș adăuga doar întrebarea care ar pune eventual capac semnelor de întrebare ridicate de dumneavoastră. Totuși cum ne explicăm că toate aceste proiecte dispar, că nu există nici o intenție serioasă de descentralizare, chiar dacă s-au făcut anumite mișcări, unele absolut de ochii lumii, cum este și aceasta cu regiunile de dezvoltare pentru obținerea urgentă doar a anumitor fonduri la limită de termen? De ce, de fapt, nu se dorește o descentralizare autentică, respectiv o regionalizare, cu euro-regiuni sau fără euro-regiuni? Euro-regiunile, care s-au dovedit peste tot foarte eficiente și foarte profitabile, de ce la noi sînt tratate cu indiferență, dacă nu chiar cu suspiciune? De ce la noi există această reticiență față de tot ce nu este unitar și centralizat? Repetarea obsesivă a întrebării, în continuare retorică, se datorează absenței unui răspuns cît de cît coerent și univoc...

Mariana Cernicova: Încerc eu un răspuns, deși se zice că în cei căzuți nu-i frumos să mai dai cu pietre. Îmi aduc aminte de discursul domnului Ciorbea întrebând direct a propos de tema aceasta, care a spus că înainte să fac ceva trebuie

să am toate pîrghiile necesare. Deci argumentarea aceasta fost: nu pot să fac reformă dacă nu am toate pîrghiile în mîna mea, dacă nu pot să coordonez lucrurile acestea în mod direct.

Brîndușa Armanca: A propos de întrebările pentru care le sîntem atît de antipatici mai marilor zilei, eu l-am întreat pe actualul prim-ministru: ce s-a întîmplat cu acest fond pe care l-a dat Uniunea Europeană, prin ambasadoarea de atunci, doamna Karen Fogg? Dînsa spunea că această sumă, destul de importantă, se pune la dispoziția României pentru dezvoltare regională. Primul-ministru mi-a răspuns că banii încă nu au venit, ca și cum banii aceștia ar fi venit necondiționat. Era clar că trebuiau depuse proiecte. Mecanismul îi era complet străin, după cum mi-am dat seama, astfel l-am întreat dacă cunoaște criteriile. Sigur, la această întrebare a spus că își va întreba un consilier. Deci, în general, cînd ajungem la criterii e o problemă mare, pentru că ori de cîte ori trebuie făcută o distribuie a unui fond oarecare în teritoriu sau a unor competențe, lipsesc criteriile și nu se obosește nimeni să le inventeze, să le pună pe hîrtie. Se hotărăște de obicei pe moment, astfel deciziile depind de oameni, care uneori sînt foarte inteligenți, alteori însă nu.

Valențele specificului cultural și ieșirea de sub zodia fricii

Marius Turda: Mă gîndeam că totuși există un răspuns la aceste întrebări și el se află enunțat în noi, mai exact în ceea ce s-a numit aici cultură politică, pe care eu aș numi-o tradiție politică. Cînd avem o modernitate mutantă, cum este modernitatea românească, cînd avem o tradiție politică subțire și în care nu am reușit să interiorizăm toate aceste concepte, le aplicăm de dragul unor organisme internaționale — cum a făcut domnul Constantinescu cînd a semnat fără să știe propriu-zis ce înseamnă o euro-regiune, decît ce i s-a spus că ar putea să însemne —, ne confruntăm cu aceste discrepanțe și ne întrebăm firesc cînd se va face transferul din teorie în practică. Ori este un lucru foarte greu să-i spui unui politician român că el nu face cultură. El are senzația cînd merge la televizor și vorbește, că face cultură. Ori lucrul acesta ar trebui să îl înțeleagă foarte multă lume politică de la noi. Pentru a face cultură trebuie să stăpînești cîteva lucruri elementare, ori nu toți politicienii noștri le stăpînesc. Astfel bineînțeles că ajungem la aceste situații paradoxale care au fost descrise aici foarte bine și în care pur și simplu rămîi neputincios pentru că nu ai ce să faci. Tu, ca cetățean normal care ai citit lucruri esențiale despre anumite probleme, le afli spuse din gura unui politician și rezultatul este cel pe care îl știm cu toții.

Adriana Babeți: Îmi era teamă că ceea ce am să spun o să facă o figură cel puțin bizară într-o discuție în care evident e dominant discursul politologic, istoric, sociologic, dar din fericire mi-a fost ridicată mînea la fileu de domnul Marius Turda și înaintea dînsului de Valeriu Leu cu care împărtășim, fiind

membrii aceluiași grup de cercetare inter-disciplinară *A Treia Europă*, aceleași valori. Discursul meu ar merge puțin pe un alt traseu, pe care oricum l-ați amintit, și care cred că poate fi invocat aici cu îndreptățire, chiar dacă face figură de struțo-cămilă, țara arde și baba se piaptănă. Aș face un fel de punte de legătură între ceea ce face, cu extraordinar profesionalism *Liga Pro Europa* la Tîrgu-Mureș și ceea ce încearcă să facă un centru de cercetare înfiripat, care începe să stea încetul cu încetul în picioare și care este grupul din Timișoara, evident, hipersuspectat, în primul rînd pentru felul în care se numește, *A Treia Europă*. Cunoașteți foarte bine pradă căror tipuri de interpretări am căzut, probabil ce „destine” publicistice împărtășim chiar cu dumneavoastră. Inclusiv pentru faptul că sîntem acum împreună poate face subiectul unei scenarite care v-ar zburli părul pe șira spinării. Nu vă ascund că am avut o ușoară crispă... Pentru că există, în permanență, inclusiv în oamenii de foarte bună credință din Timișoara pe care îi aveți în sală, o gîndire de tip suspicios — aștia de fapt ce vor? Și acum să vă spun de fapt ce vrem și să-mi răspundeți la cîteva întrebări care nu cred că sînt retorice. Unul dintre bunii noștri prieteni, „excelența sa” Vasile Popovici, aflat la Marsilia, ne-a trimis un studiu, un eseu apărut în *Orizont*, care dedică mai multe pagini ultimelor noastre apariții editoriale, o revistă de aproape 500 de pagini, studiu prin care ne anunță în mod solemn că ne-a murit obiectul cercetării, că în acest moment, după începutul bombardamentelor asupra Iugoslaviei, Europa Centrală - asta este textul - a murit, vă felicit, vă puteți vedea visul cu ochii, studiați un cadavru superb, studiați-l, aveți timp și liniște suficientă pentru a vă ocupa cu singurul lucru care mai poate fi animat, ca un fel de resuscitare miraculoasă, de cultura Europei Centrale. Vreau să vă întreb: chiar ne-a murit obiectul de studiu?

Noi, fără un complex provincial, încercăm să afirmăm un tip de identitate, culturală în primul rînd, a unei regiuni. Încercăm să demonstrăm că o cultură, care are evident unitatea, coerența, coeziunea ei și care este cultura română, are o șansă de nesperat, o șansă pe care dacă nu o cultivăm este aproape un gest iresponsabil: șansa extraordinară că se dezvoltă într-o pluralitate de culturi, într-o diversitate culturală cu care poate să coexiste extrem de bine. E o șansă că există și un spirit balcanic în cultură, e o șansă că există și un spirit muntean care este altceva decît cel balcanic, că e un specific ardelenesc ș.a.m.d. După părerea mea toate aceste delimitări nu sînt făcute cu scopul suspectat de oameni absolut inteligenți: de a secesiona, de a diviza, de a rupe, de a dezmembra, de a dezarticula, ci dimpotrivă. Dacă oferi o plauzibilitate culturală sporită acestei țări, în care mai multe culturi funcționează în dialog, se poate dezinhiba relația centru-margine.

Sperăm ca această zonă a țării, Banatul, să nu-și piardă ceea ce a avut mai prețios, această vocație a dialogului, această descoperire a alterității, la păstrarea acelu model, creat nu de ieri, de astăzi, cum spunea Valeriu Leu.

Elek Szokoly: La întrebare ați răspuns chiar dumneavoastră, iar dacă cumva mi se adresează mie, voi încerca și eu un răspuns. Se spune că în anumite perioade muzeele cam tăceau, inclusiv în timpul domniei marelui Napoleon, când singura producție lirică acceptată a fost cel al unui poet de curte care dedicase ode împăratului, închis pînă la urmă în casa de nebuni. Evident, dictaturile foarte feroce nu permit dezvoltarea culturii, dar știm bine că noi, cel puțin în această parte a Europei, am găsit întotdeauna căile, ferestrele prin care ne puteam afirma valorile culturale și chiar dacă acum pare să fie o recesiune sub acest aspect, ce altceva putem face mai de valoare decît cultură. Economie nu prea știm să facem, trebuie să recunoștem, și atunci mai bine să facem cultură, cultura pe care știm s-o facem și să încercăm s-o exportăm. Oricum sîntem obsedați de dezechilibrul balanței noastre comerciale...

Referitori la temeri, cred că una din cuceririle noastre post-decembriste, ale dumneavoastră mai ales care ați fost aici în Timișoara, a fost abandonarea fricii. Ori eu constat, inclusiv din discursul dumneavoastră, și din alte manifestări pe care le-am văzut cu diferite ocazii, o anumită nevoie excesivă de autojustificare care este o expresie a fricii. Trebuie să ieșim din această zodie a fricii. Știu foarte bine că există o imensă presiune asupra acestor „disidențe” ale societății civile, asupra tuturor inițiativelor alternative care nu pot fi controlate de la centru. Există acest conservatorism în societatea noastră, și probabil nu numai în a noastră, dar cred că trebuie să ne asumăm cu claritate și fermitate responsabilitatea conștiinței valorii demersurilor noastre. Avem nevoie probabil de o doză de fanatism în sensul cel mai bun al cuvîntului, o doză de consecvență în a merge înainte. Dacă sîntem convinși că demersul nostru este just, constituie o valoare, acoperă o necesitate, cîinii n-au decît să latre...

Gabriel Andreescu: Încrîncenările noastre intelectuale s-au fixat pe tema problematicii naționale. O cultură de acest tip este o circulație pe un ecran artificial a unor idei puține și mediocre. Le repeți în neștire, cînd de fapt ochii tăi trebuie să se deschidă la realitate. Realitatea? Iată fenomenul numit „fragmegrare”: adică procesele simultane de fragmentare și integrare, spi jinindu-se și inițindu-se reciproc. Pe de o parte, redescoperirea identității, reapropierea de localisme. Pe de alta, comunicarea între culturi, așezarea localismelor sub principii din ce în ce mai generale și mai bogate. Frontiera națională ne împiedică deseori să apreciem substanța localismelor și ne împiedică să vedem și globalismul. □

Probelma Kosovo între legitimitate și necesitate

**Declarația Președintelui
Consiliului de Securitate ONU
cu privire la Kosovo**

S/PRST/25

**Data: 24 august 1998
Ședința nr. 3918**

Consiliul de securitate a examinat raportul prezentat de către Secretarul general la data de 5 august 1998 (S/1998/712), în vederea aplicării rezoluției nr. 1160 din 31 martie 1998.

Consiliul își începe lucrările preocupat în mod serios de luptele care au avut loc recent în Kosovo, conflicte cu un efect devastator asupra populației civile și care au ca efect o creștere considerabilă a numărului refugiaților.

Consiliul și Secretarul său general enunță ipoteza că o nouă escaladare a conflictului ar putea compromite grav stabilitatea în regiune. Se constată cu o vie neliniște că sporirea numărului persoanelor refugiate în condițiile

apropierii iernii determină posibilitatea ca situația în Kosovo să se transforme într-o gravă catastrofă umanitară. Se menționează că toate persoanele refugiate au dreptul de a se întoarce la casele lor. Se subliniază în mod special că este important ca organizațiile umanitare să aibă acces liber înspre categoriile defavorizate ale populației. Se reamintește că se constată înmulțirea numărului cazurilor de violare a dreptului umanitar internațional.

Consiliul cere o încetare imediată a focului. Subliniază totodată că autoritățile Republicii Federative a Iugoslaviei și albanezii din Kosovo trebuie să ajungă la o rezolvare politică a problemei din Kosovo și că orice acte de violență și terorism, oricare ar fi autorii lor, sînt inadmisibile; se reafirmă importanța aplicării rezoluției 1160 (1998). Se reafirmă, de asemenea, atașamentul tuturor statelor membre la suveranitatea și integritatea teritorială

a Republicii Federative a Iugoslaviei, și se cere autorităților acesteia, cât și conducătorilor albanezilor kosovari, stabilirea unui dialog care să permită încetarea violenței și să aducă o soluționare politică negociată a problemei din Kosovo. Se sprijină eforturile desfășurate de către Grupul de contact, mai ales inițiativele luate în vederea reunirii autorităților Republicii Federative a Iugoslaviei și a conducătorilor albanezilor kosovari pentru a discuta despre viitorul statut al regiunii Kosovo.

Consiliul notează cu satisfacție că domnul Ibrahim Rugova, lider al comunității albaneze kosovare, a anunțat funcționarea unei echipe de negociere însărcinată să reprezinte interesele comunității albaneze din Kosovo. Constituirea acestei echipe albaneze de negociere ar trebui să permită angajarea rapidă a unui dialog de fond cu autoritățile Republicii Federative a Iugoslaviei în vederea încetării violenței și a stabilirii unei convenții pacifiste, asigurându-se în special întoarcerea definitivă la casele lor, în deplină securitate, a tuturor refugiaților.

Este important ca autoritățile Republicii Federative a Iugoslaviei și albanezii din Kosovo să recunoască însemnătatea încetării violenței în Kosovo, să permită populației reluarea cursului normal al vieții și să înțeleagă că au responsabilitatea de a face să evolueze acest proces politic.

Consiliul va continua să urmărească de aproape situația din Kosovo și nu va înceta să caute soluții în vederea rezolvării problemelor ce se vor ivi.

Rezoluții adoptate de către Consiliul de Securitate ONU cu privire la Kosovo

S/RES/1199

Data: 23 septembrie 1998

Ședința nr. 3930

Voturi: 14-0-1

Consiliul de Securitate,

Readucînd pe ordinea de zi rezoluția nr. 1660 (1998) din 31 martie 1998,

După examinarea rapoartelor prezentate de către Secretarul general în vederea aplicării acestei rezoluții, analizînd în special raportul din data de 4 septembrie 1998 (S/1998/834).

Luînd act cu satisfacție de declarația miniștrilor de externe ai Germaniei, Statelor Unite ale Americii, Federației Ruse, Italiei și Regatului Unit al Marii Britanii și al Irlandei de Nord (Grupul de contact), declarație publicată la data de 12 iunie 1998 cu ocazia reuniunii grupului de contact cu miniștrii de externe ai Canadei și Japoniei (S/1998/567, anexă) și declarația ulterioară a Grupului de contact la Bonn, în data de 8 iulie 1998 (S/1998/657),

Reținînd cu satisfacție, de asemenea, declarația comună a Președintelui Federației Ruse și a Președintelui Republicii Federative Iugoslavia, la data de 16 iunie 1998 (S/1998/526),

Ținînd cont de comunicatul din 7 iulie 1998, adresat Grupului de contact de către Procurorul Tribunalului internațional pentru ex-Iugoslavia, în care acesta estimează că situația din Kosovo constituie un conflict armat,

după cum se menționează în mandatul emis de Tribunal,

Preocupat în mod serios de luptele intense care au avut loc recent în regiunea Kosovo, îngrijorat în special de folosirea excesivă a forței de către unitățile de securitate sârbe și armata iugoslavă, fapt ce a dus la sporirea numărului victimelor civile și, după estimarea Secretarului general, la deplasarea a peste 230.000 persoane, obligate să-și părăsească locuințele,

Profund îngrijorat de aflulul de refugiați în nordul Albaniei, în Bosnia-Herțegovina și în alte țări europene, aflul datorat recurgerii la forță în Kosovo, cît și de numărul crescînd al persoanelor care și-au părăsit căminele și au rămas în interiorul regiunii Kosovo sau în alte părți ale Republicii Federative a Iugoslaviei (conform estimărilor Înaltului Comisariat al Națiunilor Unite pentru Refugiați — HCR, 50.000 de persoane sînt fără adăpost),

Reafirmînd dreptul tuturor refugiaților și a tuturor persoanelor care și-au părăsit locuința să se întoarcă la casele lor în condiții de deplină securitate și subliniind că este de datoria Republicii Federative a Iugoslaviei să asigure condițiile necesare realizării acestui scop,

Condamnînd toate actele de violență și terorism comise în scopuri politice de către orice grup sau individ, cît și orice sprijin adus din exterior unor asemenea activități în Kosovo, înțelegînd prin aceasta și furnizarea de armament pentru desfășurarea unor activități teroriste în Kosovo,

Declarîndu-se preocupat de informațiile privind violarea interdicțiilor impuse prin rezoluția 1660 (1998),

Profund îngrijorat de deteriorarea rapidă a situației umanitare în întreaga regiune Kosovo, alarmat de iminența unei catastrofe umanitare ca cea descrisă în raportul Secretarului general și subliniind necesitatea prevenirii acestei catastrofe,

Profund preocupat, de asemenea, de multiplicare cazurilor de violare a drepturilor omului și a dreptului internațional umanitar, și subliniind necesitatea de a veghea la respectarea drepturilor tuturor locuitorilor regiunii Kosovo,

Reamintind obiectivele rezoluției 1160 (1998), prin care Consiliul își exprimă sprijinul în rezolvarea pe cale pașnică a problemei din Kosovo, prin prevederea unei autonomii administrative a regiunii,

Reamintind, de asemenea, atașamentul tuturor statelor membre la suveranitatea și integritatea teritorială a Republicii Federative a Iugoslaviei,

Afirmînd că deteriorarea situației din Kosovo (Republica Federativă a Iugoslaviei) constituie o amenințare pentru pacea și securitatea din regiune,

Acționînd în conformitate cu Capitulul VII din Carta Națiunilor Unite,

1. Cere ca toate părțile și toate grupurile de indivizi să pună capăt imediat ostilităților și să înceteze focul în Kosovo (Republica Federativă a Iugoslaviei), situație care să creeze perspectiva unui dialog constructiv

între autoritățile Republicii Federative a Iugoslaviei și conducătorii albanezilor din Kosovo și care să reducă riscurile catastrofei umanitare;

2. Cere, de asemenea, ca autoritățile Republicii Federative a Iugoslaviei și conducătorii albanezi din Kosovo să ia imediat măsuri în vederea ameliorării situației umanitare și a evitării pericolului iminent al catastrofei umanitare;

3. Cere autorităților Republicii Federative a Iugoslaviei și conducătorilor albanezi din Kosovo să angajeze imediat un dialog constructiv fără condiții prealabile și cu implicare internațională, să adopte un calendar precis care să conducă la încetarea crizei și la o soluționare politică negociată a problemei din Kosovo și se feliită pentru eforturile care se fac în vederea facilitării dialogului.

4. Cere ca Republica Federativă a Iugoslaviei să aplice imediat, pe lângă măsurile cerute de rezoluția 1160 (1998), următoarele măsuri concrete în vederea reglementării politice a situației din Kosovo, măsuri enunțate și în declarația Grupului de contact la data de 12 iunie 1998:

a) Încetarea tuturor acțiunilor forțelor de securitate care pun în pericol populația civilă și lansarea ordinului de retragere a unităților de securitate folosite pentru represiunea civililor;

b) Acordarea permisiunii ca Misiunea de verificare a Comunității Europene și misiunile diplomatice acreditate în Iugoslavia să efectueze o supraveghere internațională continuă

în Kosovo, înțelegînd prin aceasta și acordarea liberului acces al acestor observatori și a libertății totale de mișcare în scopul intrării și ieșirii lor din regiunea Kosovo fără a întâmpina obstacole din partea autorităților guvernamentale; eliberarea rapidă a documentelor necesare călătoriei persoanelor care contribuie la supraveghere în regiune;

c) Facilitarea, în acord cu HCR și Comitetul Internațional al Crucii Roșii (CICR), întoarcerii la casele lor a tuturor refugiaților, în condiții de deplină securitate, și acordarea permisiunii organizațiilor umanitare de a accede liber în regiunea Kosovo în vederea sprijinirii populației;

d) Înregistrarea de progrese rapide în vederea stabilirii unui calendar precis, în cadrul dialogului cu comunitatea albaneză din Kosovo, dialog menționat mai sus la paragraful 3 și cerut de rezoluția 1160 (1998), în scopul stabilirii unei convenții privind măsurile de încredere și al găsirii unei rezolvări politice a problemelor din Kosovo;

5. Menționează angajamentele luate de Președintele Republicii Federative a Iugoslaviei în cadrul declarației comune cu Președintele Federației Ruse, la data de 16 iunie 1998:

a) De a rezolva problemele existente prin mijloace politice, ținînd cont de principiul egalității tuturor cetățenilor și a comunităților etnice din Kosovo;

b) De a nu lua măsuri represive împotriva populației pașnice;

c) De a asigura deplina libertate a mișcării reprezentanților statelor

străine și a organismelor internaționale acreditate pe lângă Republica Federativă a Iugoslaviei, organisme menite să urmărească evoluția situației din Kosovo; de a asigura că acestora nu le vor fi impuse restricții.

d) De a asigura liberul acces al organizațiilor umanitare, al Crucii Roșii Internaționale și al HCR, și de a dirija ajutoarele umanitare către beneficiari;

e) De a facilita întoarcerea refugiaților, în cadrul programelor convenite cu HCR și CICR și de a acorda ajutor public la reconstrucția locuințelor distruse; **cererea** ca aceste angajamente să fie onorate în întregime.

6. **Insistă** ca liderii albanezilor din Kosovo să condamne orice acțiune teroristă, și **subliniază** că toți membrii comunității albaneze din Kosovo ar trebui să-și urmeze obiectivele exclusiv prin mijloace pașnice;

7. **Reamintește** obligația tuturor statelor de a respecta toate interdicțiile impuse prin rezoluția 1160 (1998).

8. **Aprobă** măsurile luate în vederea asigurării unei supravegheri internaționale efective a situației din Kosovo și **se felicită** pentru funcționarea Misiunii de observare diplomatică în Kosovo.

9. **Cere** statelor și organismelor internaționale reprezentate în Republica Federativă Iugoslavia să pună imediat la dispoziție personalul necesar pentru asigurarea unei supravegheri internaționale efective și continue în Kosovo, pînă cînd obiectivele

enunțate în prezenta rezoluție și în rezoluția 1160 (1998) vor fi atinse.

10. **Reamintește** Republicii Federative a Iugoslaviei că îi revine responsabilitatea de a asigura securitatea întregului personal diplomatic acreditat, cît și a personalului organizațiilor internaționale și neguvernamentale umanitare care se află pe teritoriul său și cere autorităților Republicii Federative a Iugoslaviei, cît și altor organisme interesate, să ia toate măsurile necesare pentru a le asigura observatorilor condiții bune de desfășurare a activității lor, securitate deplină, pentru a nu se ajunge la amenințare sau la folosirea forței împotriva acestora.

11. **Adresează** Statelor Unite ale Americii rugăminta de a lua toate măsurile necesare, conform dreptului lor intern și dispozițiilor pertinente ale dreptului internațional, în vederea împiedicării utilizării fondurilor recoltate pe teritoriul lor în scopuri care să contravină prevederilor rezoluției 1160 (1998).

12. **Cere** statelor membre și altor state interesate să furnizeze resursele necesare pentru a acorda asistență umanitară în regiune și pentru a răspunde rapid și generos Apelului inter-instituțional al Națiunilor Unite pentru asistența umanitară ce se impune datorită crizei din regiunea Kosovo.

13. **Cere** autorităților Republicii Federative a Iugoslaviei, liderilor comunității albaneze din Kosovo și tuturor celor interesați să coopereze cu Procurorul Tribunalului internațional

pentru ex-Iugoslavia în rezolvarea anchetelor eventualelor violări ale drepturilor cetățenilor.

14. **Subliniază**, de asemenea, necesitatea ca autoritățile Republicii Federative a Iugoslaviei să acționeze în justiție membrii forțelor de securitate implicate în acțiuni îndreptate împotriva civililor sau în distrugerea deliberată a bunurilor.

15. **Adresează** Secretarului general rugămintea de a prezenta rapoarte de evaluare care să reflecte gradul de respectare a prezentei rezoluții de către autoritățile Republicii Federative a Iugoslaviei și de către comunitatea albaneză din Kosovo; se vor redacta și rapoarte periodice privind aplicarea rezoluției 1160 (1998).

16. **Hotărăște**, în cazul în care măsurile concrete cerute în prezenta rezoluție și în rezoluția nr. 1160 (1998) nu vor fi puse în practică, să examineze ulterior acțiunile și să ia măsuri adiționale pentru menținerea și restabilirea păcii și a stabilității în regiune.

17. **Hotărăște** supunerea la vot a acestor probleme.

Vot pentru rezoluția 1199

Pentru: Bahrein, Brazilia, Costa-Rica, Statele Unite ale Americii, Federația Rusă, Franța, Gabon, Gambia, Japonia, Kenya, Portugalia, Regatul Unit al Marii Britanii, Slovenia, Suedia.

Împotrivă: Nici un vot
Abțineri: China

S/RES/1203

Data: 24 octombrie 1998

Ședința nr. 3937

Voturi: 13-0-2

Consiliul de Securitate,

Readucînd în discuție rezoluțiile 1160 (1998) din 31 martie 1998 și 1199 (1998) din 23 septembrie 1998 și punînd din nou accent pe importanța rezolvării pe cale pașnică a problemei din Kosovo (Republica Federativă a Iugoslaviei),

Examinînd rapoartele prezentate de către Secretarul general în aplicarea acestor rezoluții, în special raportul din 5 octombrie 1998 (S/1998/912),

Felicitîndu-se pentru acordul semnat la Belgrad la data de 16 octombrie 1998 de către Ministrul de externe al Republicii Federative a Iugoslaviei și de către președintele în exercițiu al Organizației pentru Securitate și Cooperare în Europa (OSCE), acord care prevede stabilirea de către OSCE a unei misiuni de verificare în Kosovo (S/1998/978) și în special angajamentul luat de către Republica Federativă a Iugoslaviei de a se conforma rezoluțiilor 1160 (1998) și 1199 (1998),

Felicitîndu-se, de asemenea, pentru acordul semnat la Belgrad la data de 15 octombrie 1998 de către șeful statului major al armatei Republicii Federative a Iugoslaviei și Comandantul Suprem al Forțelor Aliate în Europa al Organizației Tratatului Atlanticului de Nord (OTAN), acord care prevede stabilirea unei misiuni de

verificare aeriene în Kosovo (S/1998/991, anexă), în completarea misiunii de verificare desfășurată de OSCE,

Primind cu satisfacție decizia Consiliului Permanent al OSCE la data de 15 octombrie 1998 (S/1998),

Primind cu satisfacție, de asemenea, decizia luată de către Secretarul general de a trimite în Republica Federativă a Iugoslaviei o misiune care să pună în practică mijloacele de evaluare directă a evoluției situației pe teritoriul regiunii Kosovo,

Reafirmînd că, în conformitate cu prevederile Cartei Națiunilor Unite, Consiliul de Securitate este principalul responsabil de menținerea păcii și a securității internaționale,

Amintind obiectivele rezoluției 1160 (1998), prin care Consiliul de Securitate și-a exprimat disponibilitatea de a acorda sprijin pentru rezolvarea pașnică a problemei din Kosovo, rezoluție care prevedea de asemenea crearea unui statut de autonomie administrativă a regiunii Kosovo,

Condamnînd toate actele de violență comise de către oricare dintre părți, toate actele de terorism desfășurate în scopuri politice de către grupuri sau indivizi și **condamnînd** de asemenea orice sprijin din afară adus unor asemenea activități în Kosovo, înțelegînd prin acestea și furnizarea de armament pentru desfășurarea unor acțiuni teroriste în Kosovo și **declărîndu-se preocupat** de încălcarea interdicțiilor impuse prin rezoluția 1160 (1998),

Preocupat de măsurile de interdicție pe care autoritățile Republicii Federative a Iugoslaviei le-au luat de curînd împotriva mass-media din această țară și subliniind că mass-media are dreptul să-și desfășoare activitatea în deplină libertate,

Alarmat de asemenea și preocupat de situația umanitară gravă care persistă în regiunea Kosovo, cît și de iminența unei catastrofe umanitare și **subliniind din nou** necesitatea prevenirii acestei eventualități,

Subliniind importanța unei bune coordonări a inițiativelor umanitare luate de către alte state, de către Înalțul Comisariat pentru refugiați al Națiunilor Unite și de către organizațiile internaționale din Kosovo,

Insistînd asupra necesității de a asigura securitatea și siguranța membrilor Misiunii de verificare în Kosovo și a Misiunii de verificare aeriană în Kosovo,

Reafirmînd atașamentul tuturor statelor membre la suveranitatea și integritatea teritorială a Republicii Federative a Iugoslaviei,

Afirmînd că nerezolvarea situației din regiunea Kosovo (Republica Federativă a Iugoslaviei) face să persiste amenințarea asupra păcii și securității în regiune,

Acționînd conform Capitolului VII din Carta Națiunilor Unite,

1. **Aprobă** și sprijină acordul semnat la Belgrad, la 16 octombrie 1998, între Republica Federativă a Iugoslaviei și OSCE, și cel semnat la 15 octombrie 1998 între Republica

Federativă a Iugoslaviei și NATO, privind verificarea respectării dispozițiilor prevăzute în rezoluția 1199 (1998) de către Republica Federativă a Iugoslaviei și toate celelalte părți interesate sau implicate în problema regiunii Kosovo și cere ca aceste acorduri să fie aplicate cu promptitudine și în întregime de către Republica Federativă a Iugoslaviei.

2. **Menționează** că Guvernul Serbiei a aprobat acordul semnat de Președintele Republicii Federative a Iugoslaviei și trimisul special al Statelor Unite ale Americii (S/1998/953) și că Republica Federativă a Iugoslaviei și-a luat public angajamentul să ducă la bun sfârșit, pînă la data de 2 noiembrie, negocierile unui cadru de rezolvare politică, și cere ca aceste angajamente să fie respectate cu strictețe;

3. **Cere** ca Republica Federativă a Iugoslaviei să respecte cu strictețe rezoluțiile 1160 (1998) și 1199 (1998) și să coopereze din plin cu Misiunea de verificare a OSCE în Kosovo și cu Misiunea de verificare aeriană a NATO în Kosovo, conform clauzelor acordurilor menționate mai sus, la paragraful 1.

4. **Cere**, de asemenea, ca liderii albanezilor din Kosovo și toate celelalte elemente ale comunității albaneze din Kosovo să respecte cu strictețe și cu promptitudine rezoluțiile 1160 (1998) și 1199 (1998) și să coopereze cu Misiunea de verificare a OSCE în Kosovo;

5. **Subliniază** că este extrem de important ca autoritățile Republicii Federative a Iugoslaviei și liderii albanezilor

din Kosovo să angajeze imediat, fără condiționări și urmînd un calendar precis, un dialog constructiv, cu prezență internațională, pentru a pune capăt crizei și să găsească o rezolvare politică negociată a problemei din Kosovo.

6. **Cere** ca autoritățile Republicii Federative a Iugoslaviei, liderii albanezilor din Kosovo și toate celelalte părți interesate să respecte libera circulație în regiune a membrilor Misiunii de verificare a OSCE, cît și a membrilor altor organizații internaționale.

7. **Angajează** statele și organizațiile internaționale să pună la dispoziția Misiunii de verificare a OSCE în Kosovo personalul de care aceasta are nevoie.

8. **Reamintește** Republicii Federative a Iugoslaviei că îi revine responsabilitatea de a asigura securitatea în regiune și de a garanta siguranță atît corpului diplomatic acreditat în această țară, cît și membrilor Misiunii de verificare a OSCE; RFI este responsabilă de asemenea pentru asigurarea securității tuturor membrilor organizațiilor umanitare internaționale sau neguvernamentale care activează pe teritoriul său; **se cere** autorităților Republicii Federative a Iugoslaviei, cît și celorlalte părți interesate, liderilor comunității albaneze din Kosovo să ia toate măsurile necesare pentru ca personalul care activează în regiune în vederea aplicării rezoluției și a prevederilor expuse la paragraful 1 al prezentului document să nu fie amenințat cu folosirea forței, să nu fie agresat și să nu i se pună nici un fel de piedici în desfășurarea activității sale.

9. **Felicitându-se**, în acest context, pentru angajamentul pe care Republica Federativă a Iugoslaviei și l-a luat privind acordurile menționate în paragraful 1, de garantare a securității pentru ca Misiunea de verificare să-și desfășoare activitate în bune condiții, notează că, în acest scop, OSCE intenționează ca în caz de urgență să pună în practică, în colaborare cu alte organizații, acțiuni care să asigure securitatea și libertatea de mișcare a personalului acestor misiuni, după cum se prevede în paragraful 1 al prezentului document.

10. **Cere insistent** liderilor albanezilor din Kosovo să condamne toate actele de terorism, cere să se pună capăt imediat tuturor acestor acte de violență și subliniază că toți membrii comunității albaneze trebuie să ajungă la atingerea obiectivelor lor exclusiv prin mijloace pașnice.

11. **Cere** autorităților Republicii Federative a Iugoslaviei și liderilor albanezilor din Kosovo să coopereze în vederea ameliorării situației umanitare și în scopul prevenirii unei catastrofe umanitare în regiune.

12. **Reafirmă** dreptul tuturor refugiaților de a se întoarce în locuințele lor în deplină siguranță și subliniază că pentru realizarea acestui scop Republica Federativă a Iugoslaviei este responsabilă de a crea toate condițiile necesare.

13. **Angajează** statele membre și alte părți interesate să contribuie cu resurse suficiente, să-și aducă sprijinul umanitar în regiune și să răspundă fără întârziere și în mod generos la Apelul

global interinstituțional al Națiunilor Unite pentru asistența umanitară cerută de situația din regiunea Kosovo.

14. **Cere** să fie finalizată fără întârziere, sub supraveghere și cu participare internațională, o anchetă privind toate atrocitățile comise împotriva civililor și să se coopereze din plin cu Tribunalul internațional pentru ex-Iugoslavia, mai ales prin respectarea ordonanțelor emise de acesta și prin furnizarea de informații necesare derulării anchetelor.

15. **Cere** ca interdicțiile impuse prin paragraful 8 al rezoluției 1160 (1998) să nu se aplice asupra materialului destinat utilizării în Misiunea de verificare, după cum se prevede și în paragraful 1 al prezentului document.

16. **Adresează** Secretarului general rugămintea ca, acționând în colaborare cu părțile vizate prin acordurile menționate mai sus, la paragraful 1, să prezinte periodic Consiliului de Securitate rapoarte privind aplicarea prezentei rezoluții.

17. **Hotărăște** supunerea la vot a celor discutate.

Vot pentru rezoluția 1203

Pentru: Bahrein, Brazilia, Costa Rica, Statele Unite ale Americii, Franța, Gabon, Gambia, Japonia, Kenia, Portugalia, Regatul Unit al Marii Britanii, Slovenia, Suedia.

Împotriva: Nici un vot.

Abțineri: China, Federația Rusă. □

Traducere de Rodica Tomoiagă

**Declarația Secretarului general al
Națiunilor Unite, Kofi Annan**

**A 55-a sesiune a Comisiei
Drepturilor Omului
7 aprilie 1999**

Îmi face o deosebită plăcere să iau parte la această ultimă sesiune pe care Comisia de Drepturile Omului o organizează în acest secol. An de an, activitatea ei de combatere a violării drepturilor omului și de stabilire a normelor de protejare a lor a însemnat istorie, ajutând la salvarea unor vieți omenești.

În acest an, când avem în fața noastră un nou secol al drepturilor omului — și, din păcate, noi amenințări la adresa acestora — salut implicarea Comisiei în a asigura pentru generațiile viitoare un fundament puternic al acestor drepturi.

Ca Secretar general al Națiunilor Unite, am considerat drepturile omului o prioritate a fiecărui program lansat de Națiunile Unite și a fiecărei misiuni inițiate. Am acționat astfel, deoarece promovarea și apărarea drepturilor omului constituie sufletul fiecărui aspect al muncii noastre, și al fiecărui articol al Cartei Națiunilor Unite.

Mai presus de orice, cred că drepturile omului sînt miezul legăturii sacre dintre popoarele Națiunilor Unite.

Cînd sînt atacați și masacrați civili din cauza etniei lor, cum se întîmplă în Kosovo, lumea se așteaptă ca Națiunile Unite să-și ridice vocea în sprijinul lor. Cînd bărbați, femei și copii sînt atacați și li se taie membrele, cum este cazul în

Sierra Leone, lumea, din nou, privește spre Națiunile Unite. Cînd femeilor și fetelor li se refuză dreptul la egalitate, ca în Afganistan, lumea așteaptă ca Națiunile Unite să ia poziție.

Poate că mai mult ca orice alt aspect al muncii noastre, lupta pentru drepturile omului are o rezonanță globală, și are o relevanță deosebită mai ales pentru viețile celor care au cea mai multă nevoie de ajutor — cei torturați, oprimați, reduși la tăcere, victime ale „epurării etnice” și ale in justiției.

Dacă în fața unor asemenea abuzuri, nu ne ridicăm vocea, nu vorbim deschis, dacă nu acționăm pentru apărarea drepturilor omului și nu pledăm pentru aceste pierderi, cum vom mai putea răspunde noi în fața opiniei publice?

Vom spune că drepturile sînt relative sau că orice se întîmplă în interiorul granițelor, nu privește o organizație a statelor suverane? Nu, nu o vom face și nu o putem face. Pentru sfîrșitul secolului XX, un lucru este clar: o Organizație a Națiunilor Unite care nu-și ridică vocea pentru drepturile omului este o organizație care nu știe să-și ridice vocea pentru propriile interese.

În ajunul noului mileniu, știm unde începe și unde se termină misiunea noastră pentru drepturile omului: cu individul și drepturile lui universale și inalienabile, dreptul de a vorbi, a acționa, a crește, a învăța și a trăi în concordanță cu conștiința proprie.

La fiecare drept proclamat se comit sute de abuzuri zilnic. La fiecare voce a cărei libertate de exprimare o asigurăm, o mulțime este ținută în

teroare și frică. La fiecare femeie sau fată a cărei egalitate o sprijinim, alte mii suferă discriminări și violențe. La fiecare copil al cărui drept la educație și copilărie fericită încercăm să le asigurăm sînt prea mulți cei care rămîn în afara sferei noastre de acțiune. Într-adevăr, munca noastră nu este niciodată terminată.

Comisia Drepturilor Omului poate afirma cu mîndrie că este un arhitect al structurii internaționale a drepturilor pe care le avem azi. De la această comisie a pornit Declarația Universală a Drepturilor Omului și tratatele care, luate împreună, au creat un cod internațional al drepturilor omului.

Fie că vorbim de lupta pentru egalitatea dintre sexe și pentru drepturile femeilor, fie de cea pentru eliminarea discriminării rasiale sau cea pentru protejarea drepturilor minorităților și popoarelor indigene, Comisia a făcut un pionierat în stabilirea normelor și promovarea justiției.

În indispensabila sa muncă de implementare, Comisia a adus contribuții importante la promovarea drepturilor economice, sociale și culturale, iar munca în sprijinul dreptului la dezvoltare a deschis noi orizonturi în domeniul drepturilor omului.

Recunoscînd că drepturile omului sînt interconectate, indivizibile și interdependente, Comisia a ajutat la implementarea drepturilor economice și sociale, mîna în mîna cu cea a drepturilor civile și politice.

Prin cooperarea tehnică în domeniul drepturilor omului la nivel local, național și regional, Comisia a ajutat

ca drepturile omului să ajungă acolo unde le este locul: în viața celor slabi, a celor vulnerabili.

În munca importantă de punere în practică a Convenției cu privire la drepturile copilului, care în acest an își sărbătorește zece ani de existență, Comisia a reafirmat că pricipiile drepturilor omului sînt valabile din momentul nașterii.

Acestea sînt rezultatele cu care Comisia se poate mîndri. Dacă drepturile omului, așa cum spunea Eleanor Roosevelt, încep în locuri mici, la fel de adevărat este și faptul că ele trebuie să fie sprijinite, consolidate, reînnoite și implementate de instituții mari, cum este Organizația Națiunilor Unite.

Numai atunci putem fi în siguranță, dacă rețeaua mondială a drepturilor omului pe care am creat-o, garantează demnitatea și umanitatea fiecărui bărbat, femeie sau copil.

Așa cum prea bine se știe, se comit zilnic violări masive și șocante în întreaga lume — ofensînd opinia publică, ultragiind oamenii de bună credință și subminînd adîncul sens al umanismului. Dacă nu putem răspunde unor astfel de acțiuni, dacă nu putem să pășim spre cei a căror suferință este cea mai mare, fundamentul pe care l-am depus se va sfărîma sub greutatea acestor violări.

Comisia pentru Drepturile Omului a recunoscut de mult această realitate. Țările, în particular cele în curs de dezvoltare, devenind membre ale Națiunilor Unite, au căutat să întărească capacitatea organizației de a răspunde la aceste violări masive ale

drepturilor omului. Din acel moment, un spectru larg de grupuri de lucru, raportori speciali, reprezentanți, ambasadori și experți în domeniul drepturilor omului au călătorit prin lume, purtând drapelul drepturilor omului, extinzând bogăția Comisiei și oferind victimelor speranța în mai bine, într-un viitor mai liber și mai puțin represiv.

Rezultatele ultimelor cincizeci de ani își au rădăcinile în acceptarea universală a drepturilor enumerate în Declarația Universală, în universalitatea dezgustului față de toate practicile pentru care nu există scuze în nici o cultură și sub nici o circumstanță. Cine din această sală — sau de oriunde din lume — poate nega caracterul criminal al torturii? Cine poate justifica practica incalificabilă a purificării etnice? Cine poate lua apărarea sclaviei sau poate sprijini discriminarea rasială, sexuală sau religioasă? Cine poate pleda pentru condamnările arbitrare, extrajudiciare?

Poate vă gândiți „ei bine, astfel de oameni există”, dar să spunem la unison: ei nu pot câștiga.

Cred că pentru noi nu ajunge să știm împotriva a ce luptăm noi. Lumea trebuie să știe în egală măsură și împotriva cui luptăm noi. În epoca drepturilor omului, Națiunile Unite trebuie să aibă curajul să recunoască: așa cum avem scopuri comune, avem și dușmani comuni. Nu trebuie să lăsăm dubii că cei care comit genocid, purificări etnice, toți cei care sînt vinovați pentru violările masive și

șocante ale drepturilor omului, vor fi scutiți de pedeapsă.

Națiunile Unite nu va deveni niciodată un refugiu lor, Carta Națiunilor Unite nu va fi sursa confortului sau justificărilor lor.

Ei sînt dușmanii noștri, fără deosebire de rasă, religie sau naționalitate, și numai dacă ei pierd, putem să ținem promisiunile acestei organizații nobile.

În acest an doresc să mă refer nu numai la scopurile noastre comune împărtășind doar laude, ci doresc de asemenea să mă refer și la amplitudinea abuzurilor care se comit împotriva drepturilor omului.

Am căutat să vă atrag atenția, în particular, asupra importanței de a combate cele mai odioase violări în domeniul drepturilor omului — violări masive, care în prea multe cazuri includ execuții arbitrare, deportări, masacre și atacuri nediscriminate împotriva populației civile.

Am procedat astfel pentru că această ultimă ședință a Comisiei de Drepturile Omului din secolul XX se desfășoară sub norii negri ai genocidului.

Dintre toate abuzurile masive, genocidul nu cunoaște similitudini în istoria umanității. O tragică ironie a soartei: această eră a drepturilor omului — în situația în care de aceste drepturi s-au bucurat mai mulți decît oricînd — a fost de repetate ori întunecată de declanșarea violențelor și uciderilor în masă organizate. În Cambogia anilor '70, mai mult de două milioane de oameni au fost uciși de

regimul lui Pol Pot. În acest deceniu, din Bosnia pînă în Ruanda, mii și mii de ființe umane au fost masacrate pentru apartenența lor etnică.

Deși nu avem observatori independenți în zonă, semnalele primite ne arată că același lucru se întîmplă din nou și în Kosovo.

De fiecare dată lumea spune „să nu se mai întîmple niciodată”. Dar totuși se întîmplă. Campania sistematică de curățire etnică condusă de autoritățile sîrbe din Kosovo, par să aibă un singur scop: să expulzeze sau să ucidă cîți mai mulți albanezi posibil, negînd unui popor dreptul elementar la existență, libertate și securitate. Rezultatul este un dezastru umanitar în toată regiunea.

Regretăm profund că comunitatea internațională, după luni de eforturi diplomatice, a eșuat în prevenirea acestui dezastru. Ceea ce însă îmi dă speranțe — și ar trebui să oprească persoanele care plănuiesc purificări etnice sau care, prin sprijinul statelor, comit crime în masă — este faptul că s-a manifestat o atitudine generală de dispreț.

Lent, dar — cred eu — sigur, a apărut o normă internațională împotriva represiunii violente a minorităților, care poate și trebuie să reprezinte un precedent, o normă care este superioară conceptului suveranității.

Există un principiu, al protejării minorităților — și majorităților — împotriva violărilor masive ale drepturilor omului. Ca să mă exprim foarte clar: chiar dacă sîntem o organizație a statelor membre, drepturile și idealurile Națiunilor Unite există ca să

protejeze toate popoarele. Cît timp eu sînt Secretarul General, Națiunile Unite, ca instituție, va plasa ființa umană în centrul a tot ceea ce face. Nici un guvern nu are dreptul să se ascundă în spatele suveranității naționale pentru a viola drepturile fundamentale ale omului sau libertățile fundamentale ale popoarelor. Aparținînd fie unei minorități, fie unei majorități, drepturile unei persoane, libertățile sale fundamentale sînt sacre.

Această evoluție a normelor internaționale va reprezenta un stimulent pentru Națiunile Unite.

În această privință, nu putem avea dubii.

La fel, nu putem avea dubii nici în ce privește întrebarea dacă vom reuși sau nu să facem față acestei provocări, pentru că dacă permitem ca Națiunile Unite să devină un refugiu pentru cei care comit purificări etnice sau crime în masă, vom trăda idealurile care au inspirat fondarea acestei organizații.

Această speranță pentru umanitate, va veni atunci prea tîrziu pentru miile de oameni disperați din Kosovo, care au fost expulzați forțat din locuințele lor, pentru sutele sau chiar miile de persoane ucise pentru simplul fapt că aveau o anumită identitate.

Dar nu va fi prea tîrziu pentru Națiunile Unite, dacă ne va încuraja faptul că dorim să intrăm într-o nou secol cu obligația reînnoită de a proteja drepturile oricărui bărbat, femeie sau copil — fără deosebire de apartenența sa etnică, națională sau rasială. □

Traducere de István Haller

Dilema ONU — între suverenitate națională și drepturile omului

VALENTIN STAN

Documentele ONU prezentate în acest număr al revistei *Altera* sînt semnificative pentru evoluția concepției cu privire la drepturile omului și securitatea internațională în cadrul organizației mondiale. Chiar dacă criza din Kosovo a deschis o dezbatere foarte aprinsă cu privire la legitimitatea intervenției internaționale pentru a opri grave violări ale drepturilor omului, în sensul recunoașterii sau nu a rolului exclusiv al Consiliului de Securitate în a autoriza o astfel de intervenție, ceea ce se impune cu claritate este că nu mai există zone de jurisdicție internă absolută a statelor în domeniul respectării drepturilor omului.

Societatea de după cel de-al doilea război mondial a evoluat constant spre o teorie a drepturilor omului care face din individul uman punctul central al dezvoltării sociale, transferînd preocupările pentru protecția și libera sa dezvoltare la nivel internațional. Articolul 2 (7) din Carta Națiunilor Unite care se referă la faptul că ONU nu va „interveni”, pe baza Cartei, în probleme de jurisdicție internă a statelor, nu mai poate fi invocat atunci cînd este vorba de respectarea drepturilor omului. Încă de la primele documente adoptate de ONU, problematica drepturilor omului a căpătat o dimensiune internațională, care scoate acest domeniu din cadrul problemelor interne ale statelor. De exemplu, la momentul primei sesiuni a Adunării Generale, în 11 decembrie 1946, a fost adoptată Rezoluția 96 (I) cu privire la crima de genocid. Adunarea Generală considera pedepsirea genocidului ca fiind o „problemă de preocupare internațională”, acesta fiind „o crimă în raport cu dreptul internațional”¹.

Au urmat numeroase documente referitoare la drepturile omului, care au fost adoptate subliniindu-se dimensiunea internațională a problematicii umanitare. Mai mult, în 5 aprilie 1991, Consiliul de Securitate al ONU a adoptat Rezoluția 688 (prima dintr-o serie ce avea să cuprindă numeroase alte documente de acest tip), care a **pus explicit respectarea drepturilor omului în relație directă cu asigurarea păcii și securității internaționale (capitolul VII din Carta ONU).**

Rezoluția respectivă a autorizat intervenția unei coaliții multinaționale în Irak, sub egida ONU, pentru a proteja populația minoritară kurdă din acest stat împotriva represiunii guvernului de la Bagdad.

Acest document al Consiliului de Securitate era emis după ce Adunarea Generală ONU abordase în documentele sale (Rezoluțiile 131/43 din 8 decembrie 1988 și 100/45 din 14 decembrie 1990) problematica asistenței pentru victimele unor dezastre naturale sau situații de urgență, fără a se specifica și cazurile în care situațiile respective ar fi fost create chiar de guvernele țărilor respective.

Carta ONU este considerată a conține suficiente prevederi pentru a se demonstra că „tratamentul individului-cetățean nu mai este doar o problemă de preocupare internă, iar negarea drepturilor fundamentale ale cetățeanului nu mai poate fi învăluită în mantaua impenetrabilă a suveranității naționale”². Putem vorbi de o depreciere vizibilă a principiului neintervenției în treburile interne, atunci când este vorba de respectarea drepturilor omului, principiu definitoriu pentru conceptul de suveranitate. James Mayall considera pe bună dreptate că „încercările moderne de încălcare a principiului neintervenției în interesul protejării drepturilor umane fundamentale (și mă refer aici mai degrabă la dezbateră teoretică și de drept, decât la practica statelor) au subminat invariabil și inevitabil fundamentul doctrinei suveranității”³.

Așa se face că putem conchide împreună cu Erica-Irene A. Daes, raportor special ONU, că „prevederile articolului 2, paragraful 7, ale Cartei, nu sînt aplicabile problemelor legate de protecția internațională a drepturilor omului (...) problemele drepturilor omului țin de preocuparea internațională și nu cad sub jurisdicția internă a statelor”⁴.

Dezbateră cu privire la *dreptul de intervenție* și *datoria de intervenție* este una din cele mai aprinse pe plan internațional astăzi, unul din „pionierii” ei fiind cunoscutul om politic francez Bernard Kouchner⁵. Termenul francez *droit d'ingérence* (drept de ingerință) „este lipsit de orice conținut juridic”⁶, el trebuind a fi asociat cu adjectivul *humanitaire* (umanitar) sau chiar a fi înlocuit cu sintagma acceptabilă juridic de *droit d'assistance humanitaire* (drept de asistență umanitară). Există, totuși, așa cum am văzut în cazul Rezoluției 688 a Consiliului de Securitate⁷, voința comunității internaționale de a interveni pentru stoparea încălcării grave a drepturilor omului.

Există chiar experiența, este drept unică, a unei situații în care comunitatea internațională a retras recunoașterea legitimității unui guvern, ca urmare a gravelor încălcări ale drepturilor omului, ceea ce creează un precedent deosebit de interesant și semnificativ, mai ales din punct de vedere politic. Este vorba de rezoluția adoptată de Organizația Statelor Americane (OSA), la 23 iunie 1979, cu privire la guvernul Somoza, în Nicaragua. Reuniunea pentru consultări a miniștrilor de externe ai țărilor OSA a hotărât cu acel prilej „înlocuirea imediată

și definitivă a regimului Somoza; instalarea pe teritoriul Nicaragua a unui **guvern democratic care să reflecte voința liberă a poporului nicaraguan** (subl.n.); **garantarea respectului drepturilor omului pentru toți nicaraguanii, fără excepție** (subl.n.)”⁸.

Este evident că procesele de amplificare a interdependențelor la scară globală și dezvoltarea unei societăți informale pe Terra au impus modelul democratic, bazat pe respectul drepturilor omului, ca o garanție a securității și prosperității popoarelor și indivizilor. Mai mult, el a devenit o matrice de identificare a sistemelor validate de valori și principii comune, care face posibilă colaborarea cu rezultate benefice.

Suferințele semenilor noștri aflați sub regim de opresiune, în state cu regimuri dictatoriale, afectează stabilitatea generală și subminează credibilitatea modelului universal democratic spre care tind toate popoarele.

Reputați analiști occidentali au analizat interdependențele din cadrul proceselor de evoluție a mediului de securitate în perioada contemporană și au stabilit dimensiunile conceptului de securitate în conformitate cu dinamica și sfidările internaționale actuale. Barry Buzan identifică cinci dimensiuni ale conceptului de securitate, fiecare din ele indicînd un domeniu specific care poate afecta direct securitatea comunității naționale sau internaționale, oriunde ar apărea o criză specifică lui. Aceste dimensiuni sînt: politică, militară, economică, **societală (se includ aici problematica drepturilor omului și protecția minorităților)** și ecologică⁹.

Este clar că, în sistemul de interdependențe, care funcționează la scară globală, un conflict **politic sau militar**, ce poate avea inclusiv cauze economice¹⁰ sau **sociale**, între actori internaționali, dar și **în interiorul statelor**, este de natură să afecteze sistemul ca atare. Conflictul interior poate fi cauzat chiar de **nerespectarea drepturilor omului**, manifestîndu-se sub incidența aspectelor securității **sociale** și afectînd securitatea regională¹¹. De altfel, după un raport publicat de secretarul general al ONU la 3 ianuarie 1995 (documentul A/50/60 S/1995/1), din primele 21 de operațiuni de menținere a păcii inițiate din 1988 de Națiunile Unite, numai 8 au fost legate de conflicte interstatale, în timp ce 13, adică 62%, erau destinate situațiilor de conflict intern. Din 11 operațiuni inițiate după ianuarie 1992, cu excepția a 2, toate celelalte, adică 82%, au fost legate de conflicte interne. Ne putem așadar aștepta ca documente ONU de tipul celor prezentate de *Alterra* să fie emise în continuare, ca urmare a rolului crescînd asumat de ONU în prevenirea încălcării drepturilor omului și în gestionarea crizelor rezultate din nesocotirea gravă a acestor drepturi. □

NOTE

1. Vezi Patrick Thornberry, **International Law and the Rights of Minorities**, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 65-77.
2. Vezi P. C. Jessup, **A Modern Law of Nations — An Introduction**, The MacMillan Company, New York, 1958, p. 41.
- 3 James Mayall, **Nationalism and International Society**, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 20.
- 4 Vezi Erica-Irene A. Daes, Special Rapporteur, **Status of the Individual and Contemporary International Law: Promotion, Protection and Restoration of Human Rights at National, Regional and International Levels**, United Nations, Sales No. E.91.XIV.3, New York, 1992, parag. 245, p. 22.
- 5 Vezi Bernard Kouchner, **Le devoir d'ingérence**, Denoël, Paris, 1987.
- 6 Vezi Mario Bettati, *Le droit d'ingérence: sens et portée*, în **Le Débat**, numéro 67, novembre-décembre 1991, pp. 4-15.
- 7 Spre deosebire de rezoluțiile Adunării Generale, rezoluțiile Consiliului de Securitate sînt obligatorii pentru statele membre ONU, în conformitate cu articolul 25 al Cartei.
- 8 Apud Hurst Hannum, **Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination — The Accommodation of Conflicting Rights**, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1990, p. 470.
9. Vezi Barry Buzan, *New patterns of global security in the twenty-first century*, în **International Affairs**, vol. 67, No. 3, July 1991, pp. 431-451.
10. Problematika economică, în calitatea sa de dimensiune a securității, îmbracă aspecte mult mai complexe decît ne-am propus noi a prezenta în acest capitol, al cărui scop vizează numai aspectele protecției drepturilor omului ca dimensiune a securității internaționale.
11. Este suficient să luăm ca exemplu cazul fostei Iugoslavii, unde, în Bosnia-Herțegovina sau Croația, ca urmare a persecuțiilor etnice și a politicii de purificare etnică practicate de combatanți, a încălcării masive a drepturilor omului, sute de mii de oameni au devenit refugiați adăpostindu-se în țările vecine sau în alte țări europene (provincia Kosovo, parte a Serbiei, este un exemplu foarte recent). În aceste țări, o asemenea maree umană a creat probleme foarte serioase. Este vorba inclusiv de creșterea valului de naționalism față de populații culturale diferite, care produc, prin numărul mare și presiunea asupra guvernelor din țările-gazdă, o reacție din partea factorului autohton, dar și probleme sociale cu potențial destabilizator considerabil. Comunitatea internațională devine în acest caz direct răspunzătoare pentru rezolvarea unor astfel de situații, care au grave consecințe dincolo de frontierele în interiorul cărora se produc, afectînd securitatea și stabilitatea internațională.

*

Valentin STAN (n. 1959), a absolvit Facultatea de Istorie și Filozofie a Universității din București. În prezent este profesor al Facultății de Istorie din București. Este fondator al Societății Române de Științe Politice. A publicat numeroase studii și articole în domeniile drepturilor minorităților, securității regionale și integrării euro-atlantice.

Sorbii din Germania — continuitate și discontinuitate în politica privind minoritățile naționale după 1945

EDMUND PECH

Sorbii* constituie o minoritate etnică care nu dispune de o țară mamă. Destinul lor este asemănător cu cel al bascilor, bretonilor sau al frizilor. Ca și aceste popoare, sorbii au știut să-și păstreze pînă în zilele noastre, în pofida diferitelor încercări de asimilare, specificul național, limba și cultura proprie.

Începuturile istoriei sorbilor datează din perioada migrației popoarelor, în cursul căreia triburi slave au luat locul triburilor germanice aflate în retragere, și s-au așezat în partea centrală și nordică a Germaniei.

Vizitînd în zilele noastre Lausitzul, de pildă, tăblițele, indicatoarele rutiere, inscripțiile bilingve — germane și sorbe — de pe clădirile publice ne arată existența acestei populații vorbitoare de limba sorbă. Între Spreewald la nord și zona muntoasă Lausitzer la sud, mai trăiesc circa 50.000-60.000 de vorbitori de limba sorbă. Ca descendenți ai vechilor coloniști slavi, sorbii formează singura comunitate etnică compactă din spațiul lingvistic german. Pe tot cursul istoriei sorbilor și-a pus amprenta, pînă în prezent, lupta pentru menținerea specificului național¹.

1. Politica sorbă înainte de 1945

Îndeosebi începînd din secolul al XIX-lea sorbii au fost supuși unei accentuate presiuni asimilatorii. Scopul politicii germane, mai ales în ultima treime a secolului al XIX-lea, l-a constituit deznaționalizarea poporului sorb și asimilarea lui de poporul german². Politica minoritară a fost impregnată din ce în ce mai

* În mod sinonim, se folosește și termenul „vend” sau „lausitzian”. Denumirea de „sorb” însă a intrat în uzanța internațională, fiind denumirea folosită de însăși această comunitate. (n. red.)

mult de principii național-populiste și chiar rasiste. După 1871, mai ales în Prusia, dar și în Saxonia, s-a manifestat un accentuat curent antisorb. În școli și biserici folosirea limbii materne a fost supusă unei îngrădiri severe. Deseori s-a recurs la dislocarea preoților și a profesorilor de naționalitate sorbă din locurile lor de baștină. Perioada cea mai neagră a întregii politici germane privind minoritatea sorbă a fost marcată de cel de al Treilea Reich. După un început mai rezervat în, 1937-38 s-a ajuns la desființarea tuturor asociațiilor sorbe, mai târziu a urmat interzicerea folosirii limbii sorbe în locuri publice, iar apoi expulzarea profesorilor și a clericilor. Mulți au fost arestați și exterminați. În anul 1940 Himmler propunea în memoriul său **Reflecții despre tratarea popoarelor străine din Est**, ca sorbii din Lausitz să fie evacuați și, împreună cu celelalte popoare slave, să fie deportați în *Comandamentul General*¹. Cu toate că, în urma unor dispoziții venite de la Berlin, această idee nu s-a materializat, fiind amânată pînă la sfîrșitul războiului, documentul rămîne o mărturie a radicalizării politicii discriminatorii duse împotriva sorbilor.² Asemenea planuri au fost oprite, evident, doar de prăbușirea celui de al Treilea Reich.

Învățămîntul a avut un rol semnificativ în politica cu privire la populația sorbă. La sfîrșitul secolului XIX și începutul secolului XX, în politica educațională de stat, școala a fost o instituție care servea la inițierea copiilor sorbi în limba germană, pentru ca pe urmă aceștia să fie educați în această limbă. În schimb, orice activitate educațională în limba lor maternă a fost redusă la minimumul necesar. Pe acea vreme, predomina concepția că sorbii se pot integra în societatea germană, respectiv pot beneficia de prosperitate economică doar dacă stăpînesc în orice situație limba germană. Strîns legată de această idee era credința că limba sorbă ar fi de rang inferior și, în cel mai bun caz, poate fi folosită doar ca o „limbă ajutătoare”.³

În consecință, copiii sorbi doar foarte rar și numai condiționat au avut posibilitatea de a-și folosi limba maternă în școlile elementare. Folosirea limbii sorbe în clasele de învățămînt nu servea la însușirea și consolidarea cunoștințelor de limbă, ci ținea mai degrabă de realitatea lingvistică din școală, în sensul în care îi ajuta pe profesori în comunicarea cu elevii. La sfîrșitul secolului al XIX-lea, majoritatea satelor din zona Lausitz erau locuite într-o proporție mai mare de 90% de sorbi.⁴ În numeroase localități majoritatea copiilor au fost școlarizați neavînd deloc, sau avînd doar cunoștințe minime de limbă germană. Acest lucru a avut ca rezultat, mai ales în școlile de la sate, necesitatea folosirii limbii sorbe ca mijloc de comunicare.⁵

Au existat totuși diferențe regionale semnificative în politica educațională între Lausitzul saxon și cel prusac. În regiunile prusace, folosirea limbii sorbe în școli a fost oprimată cu severitate.⁶

Semne clare de asimilare s-au arătat la începutul anilor '80 ai secolului al XIX-lea, mai ales în Lausitzul de Jos. Doar comitatul Cottbus mai constituia o

* Comandamentul General — în germană „Generalgouvernement” — este comandamentul teritoriilor ocupate. (n. red.)

regiune cu populație compactă de sorbi. Acolo era necesar în continuare să se predea cu ajutorul limbii sorbe. În unele școli, copiii au învățat să citească cât de cât și în limba sorbă.⁹

Situația era oarecum mai bună în Lausitzul de Sus, prusac, decât în Lausitzul de Jos. Dar și acolo au rămas doar puține școli în care se mai folosea limba sorbă. Instituțiile educaționale de stat pretindeau de la profesori să treacă imediat la folosirea limbii germane, în momentul în care cunoștințele de limba germană ale elevilor sorbi permitea acest lucru. În cazul în care au obținut succese corespunzătoare, pedagogii au primit premii pentru „germanizare”.⁹ Totuși, au existat mulți profesori și lideri comunitari care au promovat în limita posibilităților folosirea limbii sorbe în școli.

În Saxonia secolului XIX problema sorbilor a fost tratată cu o mai mare generozitate. Conform Legii școlilor populare din 1873 *„copiilor de naționalitate vendă li se va preda cititul atît în limba vendă cît și în limba germană”*¹⁰. S-a încercat totuși folosirea limbii germane în predare, de obicei în clasele superioare. Restrîngerea numărului de profesori de naționalitate sorbă, precum și angajarea în exclusivitate a profesorilor de naționalitate germană în școlile secundare sînt fapte care dovedesc încă o dată că germanizarea a fost impusă consecvent. În perioada Republicii de la Weimar, sorbii din Saxonia au continuat liberalizarea sistemului de învățămînt. În temeiul articolului 113 al Constituției Republicii de la Weimar¹¹ existau reglementări legislative referitoare la folosirea limbii sorbe în școli.¹² Reglementările de la data respectivă prevedeau pentru saxoni, *„să se predea cititul în limba vendă și să se acorde posibilitatea exersării și folosirii limbii vende scrise, cît și învățarea cîntecelor populare de către copii în această limbă”*.¹³ Legea a constituit, printre altele, garanția folosirii limbii sorbe pe lîngă cea germană în școlile din Lausitzul de Sus.¹⁴

După preluarea puterii de către național-socialiști în anul 1933 și îndeosebi după consolidarea lor la putere, situația sorbilor s-a înrăutățit considerabil. Începînd din 1937, s-a accentuat fenomenul mutării pedagogilor de naționalitate sorbă la școlile germane. La începutul anului școlar 1938 s-au sistat orele de limba sorbă. Din bibliotecile profesorilor și ale elevilor trebuiau să fie îndepărtate toate cărțile și publicațiile în limba sorbă. De asemenea, limba sorbă a fost scoasă și din majoritatea bisericilor. A fost interzisă folosirea limbii sorbe în public.¹⁵ După 1937, limba sorbă și-a pierdut funcția de mijloc de comunicare în multe regiuni din Lausitz, mai ales în rîndul tinerei generații.

2. Politica privind sorbii din Teritoriile de Ocupație Sovietică și RDG

Ce a însemnat pentru sorbi anul 1945?¹⁶ Înfrîngerea Germaniei național-socialiste și sfîrșitul celui de al II-lea război mondial au fost percepute de mulți sorbi drept șansa unui nou început. Ei au sperat schimbarea în bine a soartei

poporului sorb și prin eliminarea acțiunilor de discriminare socială, politică și etnică. Din punct de vedere politic și ideologic, în Teritoriile de Ocupație Sovietică (TOS), situația din anii de după război — pînă în 1947 — a fost, într-adevăr, deschisă și transparentă.¹⁷ Astfel, sorbilor li se deschisese un spațiu mai larg de mișcare. Mai ales între 1945 și 1947, a existat o mișcare sorbă foarte activă care considera starea confuză, și în general slăbirea Germaniei de după război, o șansă pentru revendicarea unor drepturi cu caracter etnic, sistematic desconsiderate pînă la aceea dată. Pentru o scurtă perioadă, problematica sorbă avea să cîștige importanță internațională. Reprezentanții politici ai sorbilor au elaborat diferite modalități de rezolvare a problemelor etnice. Ne stau mărturie memoriile trimise multor șefi de stat sau conferințelor organizate după război. Vremurile erau prielnice pentru schimbări importante, dar nu toate planurile corespundeau cadrului politic real. Alternativele au variat de la integrarea Lausitzului ca teritoriu autonom în Republica Cehoslovacă pînă la făurirea unui stat independent al sorbilor. S-a materializat, însă, concepția cea mai realistă, adică rămînerea sorbilor în cadrul statului german, dar cu satisfacerea revendicărilor etnice, garantată prin lege.

Ce loc ocupa politica minoritară în Teritoriile de Ocupație Sovietică și pe urmă în RDG? În cercetarea istoriei RDG s-a afirmat faptul că, după 1945, în comparație cu secolul XIX și începutul secolului XX, s-a practicat o politică total diferită privind sorbii. Printr-o politică consecventă a naționalităților, conflictul germano-sorb putea fi dezamorsat. În RDG, sorbii ar fi avut pînă la urmă aceleași drepturi ca și populația germană, ceea ce s-ar fi aflat în contradicție cu politica de pînă atunci cu privire la sorbi, politică ce a fost marcată de asuprairea politică, socială, cultural-lingvistică și într-o anumită măsură rasială. Politica minoritară a avut, într-adevăr, o altă bază după 1945, astfel, o comparație cu condițiile din secolul XIX și începutul secolului XX nu este, desigur, posibilă. O noutate o reprezenta egalitatea în fața legii și sprijinirea tendințelor de făurire a statului independent al sorbilor. Firește, politica privind populația sorbă nu a fost coerentă, ci mai degrabă una supusă diferitelor fluctuații.

2.1. Bazele protecției minorităților în perioada 1945-1951

Primele rezultate în protecția minorităților au fost obținute de sorbi imediat după 1945. În 1946 s-a înființat Institutul Pedagogic Sorb, prin intermediul căruia s-a rezolvat treptat criza de profesori de limba sorbă. În 1947 s-a acordat licență de funcționare unei tipografii și unei edituri sorbe. Împreună cu acestea s-a obținut și dreptul publicării unui ziar propriu. În plus, li s-a mai promis un imobil în Bautzen pentru construirea unei case vende.¹⁸

Scopul final al *Domowinei* — organizația etnicilor sorbi — era obținerea unei reglementări juridice a problematicii sorbilor. La data de 23 martie 1948 deputații tuturor fracțiunilor parlamentului landului Saxonia au votat în

unanimitate Legea conservării drepturilor populației sorbe.¹⁹ Conform acestei legi populația sorbă trebuia să beneficieze de protecție juridică și ajutor din partea statului pentru păstrarea limbii, activităților culturale, precum și pentru dezvoltarea culturală. S-a accentuat necesitatea înființării școlilor primare și secundare cu limbă de predare sorbă. În instituții și administrația locală trebuia să se creeze posibilitatea folosirii limbii sorbe pe lângă cea germană. Astfel ar fi fost implicați și sorbi în administrația publică, proporțional cu numărul locuitorilor minoritari. Mai departe, oficialitățile și administrațiile aveau obligația promovării intereselor culturale ale sorbilor în toate privințele. Pentru sprijinirea vieții culturale ale sorbilor se impunea înființarea unui institut de cultură și educație populară cu sediul în Bautzen, subordonat Ministerului de Cultură Populară al Landului Saxonia. În ansamblu, Legea sorbilor a însemnat un progres semnificativ în obținerea egalității în drepturi. Prin Legea conservării drepturilor poporului sorb s-a creat cadrul legal pentru promovarea culturală a acestei populații.

Promulgarea Legii sorbilor a condus la o reorientare în rîndul funcționarilor mici și mijlocii din Partidul Unității Socialiste, ca și în cadrul instituțiilor dominate de PUS, care în trecut se opuseseră revendicărilor sorbilor.²⁰ Au urmat alte schimbări legislative hotărîtoare pentru reglementările privind minoritățile. Constituția RDG din 1949 a fost un succes pentru aspirațiile sorbe,²¹ pentru că ea garanta sorbilor — ca cetățeni cu drepturi egale — păstrarea și conservarea intereselor etnice. De asemenea, Constituția garanta dreptul la folosirea și cultivarea limbii materne și a culturii proprii. Articolul 11 prevedea: „*Populația vorbitoare de alte limbi a Republicii va fi sprijinită prin lege și administrație în libera dezvoltare; nu va putea fi restricționată folosirea limbii materne în învățămînt, administrație și în fața organelor juridice.*”²² Cu această prevedere s-a depășit Constituția Republicii de la Weimar din 1919, care prin articolul 113 era menită să prevină orice îngrădire în folosirea limbii materne de către populația sorbă.²³ Noutatea în istoria dreptului german reprezenta decizia de a sprijini minoritatea sorbă și alte minorități naționale. Cu doi ani după Legea sorbilor din landul Saxonia, la data de 12 septembrie 1950, s-a emis în Brandenburg o ordonanță guvernamentală, „prima ordonanță referitoare la sprijinirea populației sorbe” a cărei cuprins era asemănător legii saxone din 1948. Ea se baza nemijlocit pe articolul 11 al Constituției RDG, care garanta sprijinul statului pentru sorbi în activitatea lor culturală și folosirea neîngrădită a limbii materne. Tot ea a făcut posibilă introducerea educației bilingve pentru copii sorbi.²⁴

Pentru sorbi a fost de o importanță majoră constituirea unui sistem școlar minoritar. Anul 1945 a reprezentat un moment crucial pentru sistemul școlar german. Împreună cu deciziile socio-politice ale Germaniei de după război s-a ivit necesitatea restructurării sistemului educațional. La acest punct toate forțele de ocupație căzuseră de comun acord că sistemul educațional necesită o reformă radicală.²⁵

Sorbii au sperat, în mod concret, să obțină egalitatea în drepturi pentru limba și cultura lor și, în special, s-au așteptat la liberalizarea sistemului educațional. În centrul preocupărilor reprezentanților populației sorbe stătea predarea în școli a limbii sorbe. Și au reușit, într-adevăr, să obțină crearea cadrului juridic, în temeiul Ordonanței nr. 40 din 1 octombrie 1945 a Guvernământului Militar Sovietic din Germania²⁶, pentru predarea limbii sorbe în școli. Dar aplicarea în practică a acestor drepturi a fost foarte greoaie. În afară de acceptarea prin lege a predării limbii sorbe, n-au existat nici un fel de precizări din partea puterii ocupante, respectiv a conducerii landurilor. În consecință, în fiecare departament au existat reglementări și aplicări diferite. În circumscripțiile Bautzen și Kamenz numărul școlilor cu predarea limbii sorbe a crescut, iar în unele școli limba sorbă a devenit limba de predare. În circumscripția Hoyerswerda însă consiliul școlar a ordonat ca limba sorbă să fie tratată ca limbă străină. Dacă părinții doreau, copiii puteau beneficia de ore de predare a limbii sorbe, dar în afara programului școlar și cu finanțarea participanților.²⁷ În circumscripția Weißwasser nu a existat deloc posibilitatea predării limbii sorbe, folosirea acesteia fiind interzisă în școli. Din partea populației sorbe însă a existat un interes profund pentru introducerea limbii sorbe în școli. Mai ales în teritoriile prusace ale fostei Lausitz de Sus au avut loc în această perioadă proteste susținute ale părinților, care nu au acceptat desconsiderarea limbii sorbe în școli.²⁸

Pe de altă parte, rezultatele sistemului școlar minoritar din partea saxonă a Lausitzului au fost extraordinare. Numărul școlarilor sorbi s-a aflat într-o creștere constantă. În anul 1950 au beneficiat de ore de limbă sorbă sau de predare integrală în limba sorbă 6.500-7.000 de școlari. De remarcat era numărul mare de copii germani care au participat la orele de limba sorbă — fără a fi constrânși prin vreo lege sau vreo presiune exterioară. În Lausitzul de Jos brandenburghez, limba sorbă nu a fost admisă oficial în școli decât după ordonanța guvernamentală din Brandenburg. Abia în 1954 s-a reușit consolidarea predării limbii sorbe în Lausitzul de Jos — și acest lucru cu ajutorul profesorilor din Lausitzul de Sus. Cauza întârzierii a fost situația etnică dificilă a sorbilor din această regiune.

Întotdeauna au existat intermitențe și pași înapoi în problematica sorbă. Din 1945 pînă la sfîrșitul anului 1948, reprezentanții sorbilor au colaborat relativ bine cu conducătorii Partidului Unității Socialiste. Acest lucru a stat la baza promulgării Legii sorbilor din 1948 pentru Landul Saxonia. Dar din 1949 acest dialog nu a mai fost continuat.²⁹ Mai mult, din partea unor reprezentanți ai statului și partidului au existat tendințe spre a limita activitatea sorbilor.

În conducerea Partidului Unității Socialiste din landul saxon au existat, în special, voci care s-au pronunțat împotriva Legii sorbilor.³⁰ Unii funcționari au pus sub semnul întrebării întreaga Lege a minorităților. Noul președinte al Landului, Ernst Lohagen — fost membru al PCG (Partidul Comunist German)

— care l-a urmat în funcție pe Wilhelm Koenen, un adept al sorbilor — a declarat în toamna anului 1949 că „*PUS a făcut o greșală cu Legea sorbilor, pe care el nu ar mai repeta-o în ziua de astăzi.*”³¹ După concepția lui Lohagen, sarcina partidului ar fi „*suținerea asimilării sorbilor, pentru că oricum în 50 de ani nimeni nu va mai vorbi limba sorbă.*”³² Scopul său principal referitor la politica sorbă consta în disciplinare, control și integrare ideologică. De acest lucru ținea și trezirea sentimentului naționalist. Referitor la strânsa legătură a mișcării tineretului sorb cu Republica Socialistă Cehă și Iugoslavia, partidul și-a făcut o cauză din împiedicarea unui eventual titoism și din prevenirea separatismului sorb.³³ O dispută între reprezentanții conducerii PUS din Saxonia și Domowina, în februarie 1950, a provocat — din cauza atitudinii anti-sorbe a „grupării Lohagen” — o mare deziluzie în rândurile conducerii sorbe.

2.2 Lărgirea sprijinului cultural și lingvistic sorb, 1952-1957

După nesiguranța anilor 1949-1950/51³⁴, a avut loc o îmbunătățire în politica minoritară. Din partea Biroului Politic, de problematica sorbilor s-a ocupat Fred Oelßner, care era considerat, după îndepărtarea de la putere al lui Ackermann, „ideologul principal” al Partidului Unității Socialiste. Până în 1958 a făcut parte din Biroul Politic, între 1955-58 a fost vicepreședinte al Consiliului Ministerial al RDG, pentru ca apoi, în urma conflictului cu Ulbricht, să-și piardă toate funcțiile.³⁵ Sub Oelßner s-a schimbat hotărâtor poziția PUS-ului față de problematica sorbă. Oelßner dorea să transforme Lausitzul într-un teritoriu bilingv, aceasta fiind chiar deviza sa: „*Lausitzul va deveni bilingv.*”³⁶ Dar și conducerea Domowinei, care căuta să ducă tratative la cel mai înalt nivel, a contribuit la faptul că Biroul Politic a fost interesat de problematica sorbă.³⁷

În cadrul politicii minoritare, conducătorilor politici i-a revenit — și acest lucru era foarte clar — un rol de o importanță deosebită. După începerea procesului de centralizare a structurii statale a RDG în 1951-52, și odată cu desființarea landurilor ca organe de conducere politico-administrative, prin preluarea competențelor de ministerele RDG au ieșit la iveală toate ambiguitățile din învățământul minoritar. În directivele și planurile școlare din anul școlar 1951-52 nu s-a luat în considerare limba sorbă, lucru care a condus la conflicte organizatorice în școli.³⁸ Era necesară o soluție politică în acest domeniu. În urma unor intervenții din partea Domowinei și a unor înalți funcționari, în anul 1952 s-a emis Ordinul pentru reglementarea situației școlilor de pe teritoriile sorbe din Saxonia și Brandenburg. Această ordonanță a confirmat dreptul la predarea limbii sorbe în toate părțile Lausitzului, răspunderea organizării acesteia revenind organelor statului. Deoarece până în acel moment nu existaseră școli sorbe decât pe plan regional, s-a trecut la dezvoltarea educației bilingve pe tot teritoriul Lausitzului. Ordonanța prevedea obligativitatea participării copiilor

sorbi la orele de limba sorbă. Pe de altă parte, conducerea școlilor era obligată să creeze posibilități de a învăța limba sorbă pentru cât mai mulți elevi germani. Acesta era considerat un lucru deosebit de important în promovarea egalității în drepturi și a realizării unui teritoriu bilingv. Această ordonanță a reprezentat, înainte de toate, un important punct de cotitură în problema educațională.³⁹ Pe lângă extinderea învățământului sorb la începutul anilor '50, s-au luat măsuri pentru sprijinirea limbii și culturii sorbe. De primă importanță era în acest sens instituționalizarea vieții sorbe. Prin înființarea Institutului de Sorbistică la Universitatea din Leipzig și a Institutului pentru Cercetarea Poporului Sorb din Bautzen, sorbistica s-a dezvoltat în anii următori într-o ramură de știință profesionistă. În anul 1952 s-a întemeiat Ansamblul de Stat Sorb pentru Cultura Populară, iar Teatrul Popular Sorb a căpătat statutul unei instituții de stat. Pe lângă aceste măsuri, oferta publicațiilor în limba sorbă a fost lărgită. Cu sprijinul unor hotărâri ce urmau să apară la mijlocul anilor '50, limba sorbă — care nu fusese folosită pînă atunci decît în domeniul privat — a fost acceptată, pe lângă limba germană, ca mijloc de comunicare de aceeași valoare în toate domeniile publice și economice. Aceste măsuri de promovare a limbii sorbe și a bilingvismului au întregit Legea sorbilor și ordinele de aplicare ale acesteia de la începutul anilor '50. Au existat reglementări asupra folosirii limbii sorbe în domeniile poștei⁴⁰, transportului⁴¹, comerțului și justiției⁴², la fel ca și în întreprinderi și stațiile de mașini și tractoare ale Cooperativelor Agricole de Producție (CAP-urilor)⁴³.

După 1952 s-a înregistrat, înainte de toate, o consolidare a predării limbii sorbe. În cadrul unei prevederi de natură organizatorică a școlilor, au fost introduse treptat orele de limba sorbă pe mai tot teritoriul Lausitzului de Sus și de Jos. La mijlocul anilor '50 au participat peste 9.000 de elevi la orele de limba sorbă.

În pofida tuturor măsurilor și eforturilor din partea Domowinei și a Departamentului pentru problemele sorbilor al Ministerului de Interne, nu s-a reușit întemeierea bilingvismului în Lausitz. Hotărîtor a fost faptul că din partea germanilor nu s-a găsit înțelegere față de bilingvism, dar nici măcar din partea sorbilor care proveneau din regiuni cu populație mixtă. Cetățenii germani amenințau cu neparticiparea la alegeri în cazul în care buletinul de vot s-ar fi tipărit în două limbi.⁴⁴ O parte a germanilor a reacționat întotdeauna agresiv sau cu neînțelegere, ori de cîte ori limba sorbă era folosită în public. Adresele oficiale bilingve au fost aruncate în foc, țărani amenințau să nu se mai aboneze la ziarul *Lausitzer Rundschau*, pentru că în acesta din cînd în cînd apăreau și articole în limba sorbă. De regulă, sorbii nu au reacționat public la asemenea manifestări, respingînd chiar și unii dintre ei eforturile care aveau ca țintă bilingvismul, deoarece nu considerau limba sorbă egală cu limba germană.⁴⁵ Sentimentul de inferioritate a reieșit și din faptul că, la eliberarea noilor buletine de identitate din 1954, mulți sorbi au refuzat să treacă la rubrica „naționalitate” identitatea de sorb.⁴⁶ Doar rar au profitat de ocazie pentru a-și folosi limba maternă în public.

În ansamblu, promovarea bilingvismului a fost realizată doar cu jumătate de voință. După scurt timp, varianta sorbă a numelor angajaților în sediul consiliul departamentului Bautzen a fost eliminată de pe orice fel de inscripționări.⁴⁷ Autoritățile municipalităților s-au împotrivit deseori publicării informațiilor și în limba sorbă, în multe cazuri s-a omis și inscripționarea în două limbi.⁴⁸ Insuficienta toleranță a germanilor față de limba sorbă s-a manifestat cel mai vizibil în școlile cu predare în două limbi. În pofida cadrului legislativ și a dezvoltării accentuate a educației bilingve, orele de limba sorbă au constituit, de-a lungul celor 50 de ani, miezul conflictelor etnice.

Șansa de a ridica prestigiul limbii sorbe în regiune, respectiv introducerea ei în viața publică a fost scopul politicii duse de Oelbner. Perioada care i-a stat însă la dispoziție — circa 5-6 ani — a fost prea scurtă. După 1957 s-au făcut „corecturi” în politica privind sorbii, care au redus hotărâtor sprijinul acordat păstrării și dezvoltării culturii sorbe.

2.3. Schimbări în promovarea limbii și culturii sorbe după 1957

Sprijinul Partidului Unității Socialiste pentru promovarea limbii și culturii sorbe a fost promis de Oelbner încă o dată foarte clar la cel de-al IV-lea Congres al Domowinei în martie 1957.⁴⁹

În Departamentul pentru probleme de stat și justiție al Comitetului Central al PUS însă s-au auzit voci care cereau să se revină asupra reglementărilor privind promovarea limbii și culturii sorbe, în sensul reducerii ei și întăririi controlului ideologic. Din 1957 înapoi s-a înrădăcinat — sub Klaus Sorgenicht, conducătorul Departamentului pentru probleme de stat și juridice — mai degrabă această tendință.⁵⁰ O comisie a acestui departament a făcut o examinare a stării de spirit în conducerea Domowinei, înaintea Congresului al IV-lea și a constatat următoarele: „*Noi considerăm starea de lucruri din conducerea și secretariatul Domowinei foarte serioasă. [...] În loc să se pună în față principiile și sarcinile socialismului, se consideră a fi cel mai important problema limbii și a culturii, respectiv a educației, și de multe ori se ignoră sarcinile socialismului și luptei împotriva imperialismului și militarismului Germaniei de Vest.*”⁵¹ Această caracterizare arăta deja schimbarea intervenită în politica privind sorbii. PUS vedea în continuare drept sarcina Domowinei de a convinge și câștiga sorbii cauzei construirii socialismului, acest scop constituind de acum încolo o prioritate.

Schimbarea în politica sorbă arată o suprapunere echivalentă cu schimbările intervenite în politica RDG-ului la finele anilor '50. În 1957, mult discutata reformă a fost întreruptă definitiv *ad acta*. De la a XXX-a sesiune a Comitetului Central al PUS, care a avut loc la data de 30 ianuarie 1957, s-a proclamat aderarea RDG la „blocul socialist”, iar reformele de orice fel au fost respinse în întregime. După ce forțele dogmatice au reușit să se impună la o conferință mondială

comunistă, în noiembrie 1957, iar revizionismul a fost declarat inamicul numărul unu, Ulbricht a putut să-și elimine rivalii, în special opoziția din partid grupată în jurul lui Schirdewann.⁵² La a XXXV-a ședință a Comitetului Central din februarie 1958, opoziția condusă de Schirdewann a fost definitiv înfrântă. Schirdewann și Wollweber au fost excluși din partid, iar Oelbner îndepărtat din Biroul Politic.⁵³

Anul 1958 a adus o schimbare hotărâtoare în politica privind problematica sorbă; s-au schimbat relațiile de forță a factorilor implicați. Când vicepreședintele Consiliului de Miniștri al RDG, Fred Oelbner și-a pierdut funcțiile în cadrul Biroului Politic, cu siguranță a fost îndepărtat cel mai important militant al politicii lingvistice și culturale concepute reparatorii.⁵⁴ Schimbarea situației nu s-a datorat însă exclusiv mutării de cadre. În cursul celei de a V-a sesiuni a partidului s-au schimbat condițiile de bază în care toate domeniile sociale — deci și promovarea culturii și limbii sorbe — au fost subordonate construirii socialismului. Această sesiune a fost menită să stabilească calea ce trebuia urmată în construirea socialismului. După ce în anii 1953-1956/57, prin diferite împrejurări, construirea socialismului a fost îngreunată, în anii următori acest lucru urma să fie din nou relansată.⁵⁵ Dar pentru schimbările negative în problematica sorbă au existat și alte motive. Comitetul Central era foarte bine informat despre evoluția politicii naționalităților. Cunoștea că diferitele măsuri luate de Fred Oelbner în privința promovării politicii culturale și lingvistice reparatorii nu au găsit înțelegere la locuitorii teritoriilor cu o populație mixtă. Nu s-a putut realiza, în special, folosirea limbii sorbe în birourile de relații cu publicul ale întreprinderilor și instituțiilor. Organele politice mici și medii au reacționat cu neînțelegere la promovarea limbii și culturii sorbe.

În conducerea filialei PUS din Cottbus nu se spunea altceva decât că „nici în Uniunea Sovietică nu se face atât de mult pentru minoritățile mici, ca la noi în RDG”.

Toate aceste fapte au condus la regândirea politicii sorbe a Departamentului pe probleme de stat și justiție al Comitetului Central al PUS. Într-o discuție din iulie 1958 s-a conturat pentru prima oară noua linie a politicii sorbe.⁵⁷ Cu ocazia acestei discuții, dintre responsabilul pentru problemele sorbilor al Comitetului Central, Erwin Juresch, urmașul *de facto* al lui Fred Oelbner, și funcționari sorbi, Juresch ceruse ca dezvoltarea socialistă să fie pusă pe primul plan. În acest context el a criticat exagerata pondere ce se dăduse limbii și culturii sorbe până atunci.⁵⁹ El a declarat că PUS-ul nu va mai acorda sprijin acestei politici reparatorii de limbă și cultură. S-a creat un nou slogan: „Lozinca »Lausitzul va deveni bilingv« este greșită. Ea produce confuzie, pentru că scopul trebuie să fie ca Lausitzul să devină socialist, iar socialismul crează cele mai bune condiții pentru garantarea drepturilor egale, sub cea mai înaltă formă a egalității naționale, adică cea socialistă.”⁶⁰

Efectele acestei schimbări de poziție față de limba și cultura sorbă s-au arătat cel mai elocvent în sistemul școlar minoritar. În ansamblu, prestigiul limbii sorbe a cunoscut o cădere simultană cu criticile aduse predării limbii sorbe. La sfârșitul anilor '50 și la începutul anilor '60, părinții (mai ales germani) au protestat vehement împotriva orelor de limba sorbă și au cerut scoaterea lor. Aceste acțiuni au fost sprijinite de către directori, profesori și funcționari regionali. În consecință, numărul elevilor participanți la cursurile de limba sorbă a scăzut, iar în unele școli ele au fost chiar sistate. Problemele au atins punctul culminant în special în 1962-63. În 1964 s-a emis o ordonanță a cărei metodologie de aplicare a condus la o sciziune în politica școlară sorbă. Rezultatul a fost scăderea drastică a participării la orele de limba sorbă. Cu un număr de participanți de 2.800 la orele de limba sorbă la mijlocul anilor '60, acestea erau, în comparație cu anii '50, cu două treimi mai puțin; sistemul școlar sorb se afla la punctul minim. Din anul 1964, metodologia de aplicare a subminat prestigiul limbii sorbe. Domowinei i s-a interzis categoric să îndemne copiii să participe la orele de limba sorbă. Participarea la orele de limba sorbă, mai ales la sate, a devenit o povară crescândă. Directorii unor școli au încercat — pe deoparte din motive organizatorice, pe de altă parte, din cauza disprețului față de limba sorbă — să o marginalizeze cât mai mult. Mai ales în școlile din circumscripțiile Hoyerswerda, Cottbus și Bautzen, cursurile de limba sorbă erau programate la o oră neconvenabilă, după-masă între 15-18, astfel încât unii dintre copii din localitățile învecinate care erau dependenți de autobuz, nu puteau lua parte la ele.⁶¹ Elevii înșiși au resimțit orele în plus ca o pedeapsă și chiar împotriva voinței părinților, au renunțat la orele de limba sorbă. S-a întâmplat ca deseori copiii să absenteze de la orele de limba sorbă.⁶² În școli, copiii râdeau de profesorii de limba sorbă, iar după apariția metodologiei de aplicare s-au pronunțat: „*Terminați cu orele de limba sorbă. Oricum ele vor fi lichidate.*”⁶³ Într-una din școli un elev a fost făcut trădător pentru că vroia să participe în continuare la orele de limba sorbă.⁶⁴ În unele departamente, inspectoratele școlare au dat dovadă de exces de zel, depășind chiar reglementările legale. Inspectoratul școlar din circumscripția Hoywerda a hotărât ca acei părinți care doresc participarea copiilor la orele de limba sorbă să formuleze această dorință în scris.⁶⁵

Extrem de nesigură era situația profesorilor de limba sorbă. Deseori au fost revoltați, speriați sau resemnați. O profesoară de limba sorbă de la școala superioară din Bautzen declara: „*Este ca și pe vremea fascismului. Statul cică sprijină limba și cultura sorbă, dar nu ne permite să popularizăm orele de limba sorbă în rîndul elevilor. Acesta este sfârșitul pecetluit de stat al sorbimii.*”⁶⁶ Situația nu era, firește, ca pe vremea național-socialismului, dar, cu siguranță, la sfârșitul anilor '50 și la începutul anilor '60 promovarea culturii și a limbii sorbe a cunoscut o decădere semnificativă.

Reprezentanții sorbilor au luat o poziție fermă împotriva metodologiei de aplicare în anii următori. Ei au reușit, într-adevăr, să obțină anumite succese în sistemul educațional. Aceasta s-a întâmplat în anul 1968, an în care s-a ajuns la un compromis prin a IV-a metodologie de aplicare. În virtutea acesteia i s-a permis Domowinei să acorde consultanță părinților și să popularizeze limba sorbă, împreună cu școlile și elevii. Prin această metodologie s-a reușit modificarea celor mai importante neajunsuri din anul 1964, cum ar fi, de exemplu, dreptul de a informa părinții asupra avantajelor și dezavantajelor orelor de limba sorbă. De la începutul anilor '70, au participat între 5.000-6.000 de elevi la orele de limba sorbă, ceea ce reprezenta aproape o dublare a cifrei de la emiterea celei de a VII-lea metodologii de aplicare.⁶⁷

Din cauza interzicerii oricărui contact cu organizațiile minoritare din Europa de Vest, Domowina nu a fost suficient de bine informată despre evoluția în politica minoritară din alte țări ale Europei de Vest și nici despre faptul că „progresul” în dreptul minoritar, cu care într-adevăr RDG se putea mândri în anii '50, încetul cu încetul a fost consumat și pierdut.⁶⁸ După ce PUS și-a întărit poziția la mijlocul anilor '60 față de Domowina, aceasta s-a declarat la al VII-lea Congres din 1969, o „organizație națională socialistă”.⁶⁹ În acest fel și rezistența față de unele prevederi, inclusiv metodologia de aplicare a Legii învățământului, a fost înfrântă, iar în politica naționalităților s-a instalat o duplicitate faptică. Pe de o parte, statul asigura formal condiții pentru folosirea limbii și culturii sorbe, acest lucru fiind confirmat și în Constituția din anul 1968. Pe de altă parte, tendințele de asimilare au crescut simțitor, fără să fi fost inițiate măsuri eficiente, constructive pentru contracararea acestora.

3. Situația sorbilor după 1989

În Republica Federală de astăzi, egalitatea în drepturi a sorbilor și sprijinul statului pentru menținerea limbii și culturii sorbe sînt garantate prin legislație. Situația sorbilor este reglementată printr-o sumedenie de ordonanțe emise la diferite nivele. În multe dintre cazuri, s-a apelat la structuri și instituții deja existente în RDG. Legea Fundamentală a RFG nu conține, în comparație cu Constituția din RDG, nici un articol despre protecția minorităților.⁷⁰

Educația în limba sorbă este foarte importantă pentru menținerea unei culturi și a limbi proprii. Asociația profesorilor militează pentru menținerea orelor de limba sorbă în zonele cu populație mixtă. În anul școlar 1989-90 au beneficiat de orele de limba sorbă sau au învățat toate materiile în această limbă 6.175 de elevi, însă după schimbările din 1989, numărul elevilor a scăzut considerabil. În 1991-92 s-a înregistrat cel mai mic număr de elevi, doar 4.000, pentru ca în anii următori să se instaleze o tendință oarecum pozitivă, în anul școlar 1993-94 participînd din nou 4.810 de elevi la orele de limba sorbă. În anul școlar 1997-98 s-a înregistrat un număr de 5.499 participanți. □

Documente

De o importanță majoră au fost condițiile politicii minoritare sub dictatură. Politica minoritară și-a pierdut credibilitatea în bună măsură deoarece era subordonată unei ideologii politice. Au existat instituții, pături sociale sau persoane care au refuzat să se implice și să ia poziție în mod oficial. Acest lucru a condus la o prelungire a oricăror tratative în această direcție, fapt care pînă la urmă a avut o influență negativă asupra etniei și a menținerii culturii și limbii sorbe. Sursele documentare reflectă înainte de toate relația dintre PUS - aparatul de stat - Domowina - biserici, dezvăluind o parte a mizeriei realității sociale într-o dictatură cu aspirații totalitare. Pe de o parte, documentele dovedesc tendința PUS-ului din RDG de a se situa deasupra statului în conducerea întregii societăți; pe de altă parte, poate fi întrevăzut sfîrșitul dominației sale.

Nr. 1.

Departamentul organizatoric al Comitetului Central al PUS

Extras din Raportul Nr. 35/57

Berlin, 7 decembrie 1957⁷¹

[...]

În circumscripția Bautzen, în grupurile Domowinei au loc în acest moment adunări electorale în care sînt analizate rezultatele celei de a III-a sesiuni a executivului și al XXXIII-lea plen. La cele mai multe adunări s-a demonstrat că dușmanul de clasă, ca și forțele reacționare ale bisericii, în special cea catolică, influențează populația sorbă.

Muncitorul Bauer Ziesch a afirmat că în adunarea de la Luttowitz o mare parte a membrilor Domowinei nu mai lucrează pentru că nu mai sînt de acord cu politica noastră. El a cerut lichidarea Stațiilor de Mașini și Tractoare și Cooperativelor Agricole de Producție și posibilitatea ca fiecare agricultor să-și poată procura instrumentele. El s-a referit la evoluția din Germania de Vest și a respins în acest context agricultura sovietică.

La adunarea de la Jessnitz pe lângă Wetrow, a existat o dispută aprinsă. Toată conducerea Domowinei s-a pronunțat împotriva celui de-al XXXIII-lea plen. La întrebarea de ce din această grupă s-au retras din anul 1957, 25 % din membri, Johann Ritscher a răspuns: „*sînt chiar foarte puțini care au ieșit, vor fi și mai mulți deoarece conducătorii noștri sînt oameni fără suflet și se pronunță pentru Jugendweihe* [sărbătoarea de majorat în RDG]”.

La această adunare s-a cerut retragerea în rezervă a generalului Krenz și a generalului Scholze, pentru că sînt „comuniști roșii și marxiști” și lucrează pentru Domowina doar pentru că primesc bani. Adunarea a cerut crearea unui Casino Catolic ca să salveze sorbii catolici”

[...]

Nr. 2.

Raport al Departamentului pentru problemele sorbilor referitor la pregătirea și decurgerea alegerilor pentru camera populară și a zilelor circumscripției din teritoriile bilingve Cottbus și Drezda Bautzen la data de 28 noiembrie 1958⁷²

[...]

4. Precum arată și tabelul de mai sus, cele mai proaste rezultate la alegeri s-au semnalat în regiunea catolică sorbă a circumscripției Kamenz. Acest lucru se poate explica prin influența negativă accentuată a bisericii asupra populației sorbe. Acest lucru se prezintă și în atitudinea negativă față de realizările socialismului și transformarea socialistă a agriculturii etc.

Aceste influențe negative ale bisericii au fost alimentate și de faptul că în circumscripția Kamenz procesiunea credincioșilor la Rosenthal a fost interzisă pe drumuri și străzi publice. Măsura a avut efect și în unele părți ale circumscripției Hoyerswerda (regiunea Wittichau) unde participarea la alegeri la data de 16.11.1958 a fost foarte anevoioasă în parcursul zilei, și unde doar după mobilizarea agitatorilor s-au obținut rezultate mai bune. În urma unui forum și a unor adunări s-a reușit destrămarea concepției că statul ar duce o luptă împotriva bisericii, totuși rezultatele alegerilor ne arată că, în această privință, în rîndurile populației din toate păturile sociale, există încă neclarități. Asta ar trebui să constituie un prilej pentru partide și organizațiile de masă și pentru organele statului, și, în special, pentru Domowina ca să-și întărească activitatea politico-ideologică din această regiune și să se găsească o formă mai bună de a intra în contact cu populația.

În alte comunități bilingve cu rezultate slabe la alegeri, problemele economice sînt hotărîtoare, ca și alte lucruri care apar și în județele cu populație germană (critici împotriva aparatului de stat, a Stațiilor de Mașini și Tractoare). Nu se poate spune că rezultatele precare ar fi urmare a unei politici minoritare de partid și de guvern.

[...]

NOTE

1. F. W. Remes, **Die Sorbenfrage 1918/19. Untersuchung einer gescheiterten Autonomiebewegung** (Problematica sorbilor 1918/19. Analiza unei mișcări nereușite de autonomie), Bautzen 1993, p. 13-16.

2. Vezi P. Kunze, **Kurze Geschichte der Sorben** (Mică istorie a sorbilor), Bautzen 1995, p. 66.

3. Mai mult despre acest subiect la W. Wippermann, *Sind die Sorben in der NS-Zeit aus „rassischen“ Gründen verfolgt worden?* (Au fost, sau nu, sorbii urmăriți în perioada național-socialistă din motive „rasiste“?), în *Letopis* nr. 43 (1996) p. 32-38.

4. În cursul modernizării, dominanța limbii germane a fost din ce în ce mai mult simțită de sorbi. Preoții și profesorii au declarat limba sorbă ca o piedică a modernizării, ba chiar ca un semn de subdezvoltare culturală și spirituală în sine. Mulți sorbi au început să se îndoiască de legitimitatea națiunii lor. S-au pronunțat în public împotriva poporului lor și a limbii materne. Vezi: H. Zwahr, *Sprache und Kommunikation innerhalb eines Mikrokosmos. Sechs Befunde zum deutsch-sorbischen Kulturkontext* (Limba și comunicare într-un microcosmos. Șase constatări ale contextului cultural germano-sorb în limbă și comunicare în context cultural), în: *Sprache und Kommunikation im Kulturkontext. Beiträge zum Ehrenkolloquium aus Anlaß des 60. Geburtstages von Gotthard Lerchner* (Studii la colochiul de onoare cu ocazia celei de-a 60-a aniversare a zilei de naștere al lui Gotthard Lerchner), editat de V. Hertel, I. Bartz, R. Metzler, B. Uhlig, Frankfurt am Main, 1996, p. 143-149.

5. La recensămîntul din anul 1880, 166.000 persoane s-au declarat de naționalitate sorbă în zona Lausitz.

6. Vezi L. Elle, *Zur Entwicklung des sorbischen Schulwesens in der DDR* (Dezvoltarea învățămîntului sorb din RDG), în *Beiträge aus dem Fachbereich Pädagogik der Universität der Bundeswehr Hamburg* (Studii din domeniul pedagogiei al Universității Armatei Federale din Hamburg), editat de L. R. Reuter, G. Strunk, Hamburg, 1993, p. 4.

7. În cadrul Lausitzului prusac au existat la fel diferențe considerabile în politica privind sorbii. Instanțele au tratat problematica sorbilor în circumscripția Cottbus sau în celelalte părți al Lausitzului de Jos sau în Lausitzul de Sus, prusac, în mod diferit. Vezi între altele P.

Kunze, **Sorben/Wenden in der Niederlausitz** (Sorbii/Venzii în Lausitzul de Jos), Bautzen 1996.

8. Vezi H. Zwahr, **Bauernwiderstand und sorbische Volksbewegung in der Oberlausitz, 1900-1918** (Rezistența țărănească și mișcarea populară sorbă în Lausitzul de Sus, 1900-1918), Bautzen, 1966, p. 30.

9. De exemplu un profesor primea 10 mărci „recompensă” pentru fiecare copil care a intrat ca sorb în școală, dar a fost confirmat în limba germană. Vezi. K. Bott-Bodenhausen, *Sprachverfolgung in der NS-Zeit. Sorbische Zeugen berichten* (Prigonirea limbii în perioada național-socialistă. Martori sorbi relatează) în **Letopis** nr. 44 (1997), ediție specială, p. 28.

10. Vezi H. Zwahr, op. cit., p. 36.

11. **Reichsgesetzblatt** (Monitorul Imperial), anul 1919, nr. 152, p. 405.

12. *Lege provizorie pentru învățământul popular*, în **Monitorul Oficial al Landului Saxonia**, 1919, nr. 15, p. 171.

13. Ibidem, p. 172.

14. În multe școli a circumscripției Bautzen și Kamenz nu s-a putut renunța la folosirea limbii sorbe, deoarece cei mai mulți dintre copii au fost școlarizați fără, sau cu cunoștințe minime de limba germană.

15. Vezi. M. Kasper, **Geschichte der Sorben von 1917 bis 1945** (Istoria sorbilor de la 1917 până la 1945), vol. 3, Bautzen, 1976, p. 176.

16. În 1945 numărul sorbilor depășea 100.000.

17. Teza unei perioade mai deschise după război este recunoscută în toată istoriografia TOS/RDG. Vezi D. Wierling, **Is there an East German Identity? Aspects of a Social History of the Soviet Union Zone / German Democratic Republic**, în *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* nr. 19 (1990), p. 193-207, în special p. 195-197; **Das gespaltene Land. Leben in Deutschland 1945-1990. Texte und Dokumente zur Sozialgeschichte**, edit. de Ch. Kleßman, G. Wagner, München 1993; J. Kocka, *Ein deutscher Sonderweg. Überlegungen zur Sozialgeschichte der DDR*, în **Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung. Das Parlament**, B 40/94, 7. Oktober 1994, p. 34-45.

18. **SKA**, D II 1.6. A, Bl. 140, 160. Vechea casă a venzilor a fost distrusă în ultimele săptămâni ale războiului.

19. Vezi. K. J. Schiller, **Die Sorben in der antifaschistisch-demokratischen Umwälzung 1945-1949**, Bautzen 1976, p. 141.

20. **SKA**, D II 1.7 C, BL. 86; Ibidem, D II 3.5 D, BL. 39.

21. La început nu a fost prevăzută nici o reglementare constituțională a populației negermane, sorbii au reușit totuși până la urmă să includă un articol în constituție referitor la protecția minorităților naționale.

22. **Nowa Doba** nr. 117, 8.10.1949

23. Vezi M. Kasper, op. cit., p. 40.

24. K. J. Schiller, M. Thiemann, **Geschichte der Sorben von 1945 bis zur Gegenwart** (Istoria sorbilor de la 1917 până la 1945), vol. 4, Bautzen, 1979, p. 109.

25. Mai mult la G. Geißler, *Schule: streng vertraulich! — Die Volksbildung der DDR în Dokumenten*, ed. de G. Geißler, F. Blask, T. Scholze, Berlin, 1996, p. 17.

26. **Ordinul nr. 40 al Administrației Militare Sovietice**, publicat în P. Wandel, **Demokratisierung der Schule**, Berlin, Leipzig, 1946, p. 10.

27. **SKA**, D II 6.1. A (I), Bl. 33.

28. Ibidem, Bl. 34.

29. Vezi. L. Elle, P. Schurmann, *Domowina und SED 1947 bis 1950 — eine Dokumentation*, în *Letopis* nr. 40 (1993) 2, p. 49-68.
30. H. Kosel, *Die Sorbenpolitik der SED, der CDU und der LDPD in Sachsen von 1945 bis 1949*, Lucrare de doctorat, Berlin, 1994, p. 79.
31. Ibidem. În politica privind sorbii, acest lucru ne-a arătat și evoluția din anii '50-'60; rolul personalităților a fost hotărâtor. În problematica sorbă punerea accentelor negative sau pro-sorbe depindea întotdeauna de faptul dacă persoana care decidea era pro-sorb sau anti-sorb.
32. Citat după H. Kosel, op. cit., p. 79.
33. Vezi Elle, Schurmann, op. cit., p. 52.
34. La început politica conducerii față de minoritatea sorbă nu a fost consecventă. Nu a existat o continuitate a discuțiilor la cel mai înalt nivel între Domowina și PUS. Acest lucru a avut o influență negativă asupra reglementărilor minoritare, deoarece organismele mici și mijlocii, prin atitudinile lor, au încetinit aplicarea ordonanțelor.
35. Vezi. H. Weber, *Geschichte der DDR*, München, 1985, p. 199.
36. Fred Oelßner, *Sorben und Deutsche haben die gleichen Interessen*. Discurs la cel de-al III-lea Congres al Domowinei la 28 martie 1955 în Bautzen, Bautzen 1955, p. 21.
37. Vezi. Elle, Schurmann, op. cit., p. 55.
38. L. Elle, *Zur Entwicklung des sorbischen Schulwesens in der DDR*, în *Beiträge aus dem Fachbereich Pädagogik der Universität der Bundeswehr Hamburg*, edit. de R. Reuter, G. Strunk, Hamburg, 1993, p. 10.
39. L. Elle, op. cit., p. 11.
40. SAPMO-BArch, IV 2/13/380, *Înștiințare în CC al PUS din 16.06.1955 despre folosirea limbii sorbe la poștă*.
41. Ibidem. *Înștiințare în CC al PUS din 16.06.1955 despre inscripționarea în două limbi în gări*.
42. Ibidem, NL 215/59, Bl. 327.
43. Ibidem. IV 2/13/380, *Dispoziții despre sarcinile aparatului de stat pentru păstrarea drepturilor populației sorbe*, nedat. [1955]
44. SAPMO-BArch IV 2/13/382, *Înștiințare în CC al PUS din 31.05.1957. către Departamentul pentru probleme de stat și justiție despre dificultăți la alegeri în teritoriile bilingve ale Lausitzului*.
45. Ibidem.
46. Ibidem, IV 2/13/382, *Scrisoare lui B. Nowak din mai/iunie către Fred Oelßner cu o copie către Walter Ulbricht și Poziția CC Dep. Organe de stat referitor la expunerea lui Nowak*. Document preluat din: L. Elle, *Sprachenpolitik in der Lausitz. Eine Dokumentation 1949 bis 1989*, Bautzen, 1995, p. 115.
47. Marea majoritate a populației (germană și sorbă) nu s-a străduit să accepte folosirea limbii sorbe în public. Acest uz nici nu era de închipuit pentru mulți, dar în evoluția sa istorică, mai ales înainte de 1945, pur și simplu s-a ris de ideea folosirii limbii sorbe în public, apărînd comentarii de genul: „se va pretinde de la noi ca la poștă să vorbim limba sorbă”. Vezi. AAD, 1.1.7. Wosobinski referent, fără semnătură, *Kulturfragen bei der sorbischen nationalen Minderheit* 1955/56, nedat.
48. SAPMO-BArch, IV 2/13/380, *Raportal Dep. Organe de stat al PUS, circumscripția Drezda despre munca cu cadrele sorbe către Dep. Organe de stat din CC al PUS din 30 noiembrie 1955*.

49. Vezi *Discursul vicepreședintelui Consiliului de Miniștri și al membrului Biroului Politic al CC al PUS, Prof. Fred Oelßner, în Al IV-lea Congres al Domowinei, Protocol, Bautzen, 1957, p. 52.*

50. Vezi Elle, op. cit., p. 18.

51. **SAPMO-BArch**, IV 2/13/382, *Entwurf einer Stellungnahme der Abteilung staatliche Organe im ZK der SED vom Februar 1957 zur Lage im Bundesvorstand der Domowina und seinem Sekretariat und Einschätzung des Entschließungsentwurfs für den IV. Bundeskongress.*

52. A XXXIII-a sesiune a CC în octombrie 1957 a semnalizat deja lichidarea adversarilor politici. Prima victimă a fost Fritz Selbmann. Simpatizantul Schirdewann, vicepreședintele Consiliului de Miniștri și-a pierdut poziția.

53. Membrii PUS au condamnat gruparea Schirdewann, fără să cunoască concepția sa politică și fără să fi avut cunoștință de confruntările derulate în spatele culiselor. O circulară a CC a condamnat „politica oportunistă a fracțiunii Schirdewann, Wollweber și alții”. În același timp mulți dintre funcționari au fost acuzați și condamnați. Așa au fost demascate „atitudini oportuniste” în politica educațională și culturală. Pentru acest lucru a fost făcut responsabil Paul Wendel, care și-a pierdut funcția de secretar al CC. „Manifestările revizioniste” în sindicate au fost la fel criticate. Din martie până în iunie 1958 au fost peste tot schimbați, prin realegeri, funcționarii care nu s-au supus; aproape o treime a înalților funcționari din PUS. Mai mult la Weber, op. cit, p. 293.

54. Schimbarea personalului a jucat un rol extrem de important în problemele sorbilor. Cu toate că au existat și mai înainte sincope în politica sorbă, schimbările într-adevăr negative s-au petrecut după îndepărtarea lui Oelßner. Nu se poate spune că urmașii lui Oelßner ar fi nutrit neapărat sentimente de ură împotriva sorbilor, totuși au influențat negativ, înainte de toate, politica lingvistică, după cum vom arăta mai jos. Un posibil răspuns la schimbarea politicii sorbe ar fi faptul că toată activitatea celor „disgraciați” a fost pusă sub semnul întrebării. Prin urmare este posibil ca atitudinea prosorbă a lui Oelßner să fi fost considerată o greșală care trebuia corectată. Dar în documente nu avem nici o dovadă a acestei ipoteze.

55. Vezi Weber, op. cit., p. 295.

56. **SAMPO-BArch**, IV 2/13/382, *Bericht über die Aussprache der Bezirksleitung Cottbus mit den Genossen der Domowina am 18.11.1957.*

57. Ibidem, IV 2/13/382, *Bericht des Mitarbeiters der Abteilung Staats- und Rechtsfragen im ZK, Erwin Juresch, über eine Parteileitungssitzung in der HA Sorbenfragen beim Mdl in Bautzen im Juni 1958.*

58. O privire la situația politică a lui Erwin Juresch ne arată că sorbii au pierdut din prestigiul lor. Jurisch a fost doar membru al CC al partidului, fără funcții înalte. Fred Oelßner, ca vicepreședinte al Consiliului de Miniștri și membru al Biroului Politic, a pus în discuție problema sorbilor în cercurile cele mai înalte. Unii politicieni de elită, printre care și Ulbricht, au fost vizibil deranjați de dezbaterile unei probleme secundare. De aceea, de acum încolo doar colaboratorii aflați la un nivel inferior au putut să dicteze această problemă.

59. **SAPMO-BArch**, *Einschätzung der Parteioorganisation bei der HA Sorbenfragen des Mdl in Bautzen vom 19 Juli 1958.*

60. Ibidem, IV 2/13/384, *Disposition für den Diskussionsbeitrag auf der Staatsfunktionärs-Konferenz in Babelsberg, HA Sorbenfragen, Bautzen 14.02.1959.* HA Sorbenfragen, Bautzen 14.02.1959.

61. Ibidem. DY 30/IV/A2/13/132, *Bericht der HA Sorbenfragen über Untersuchung verschiedener Schulen im Bezirk Cottbus in den Kreisen Hoyerswerda, Weißwasser und Calu in Zusammenhang mit der Erfüllung der /DB Vom 12-15.10 und 21.10.1964.*

62. Ibidem. *Berichte einer Kommission der HA Sorbenfragen über durchgeführte Kontrollen in den Kreisen Cottbus-Land und Hoyerswerda*, nădatat, [noiembrie 1964].
63. Ibidem, *Informationsbericht der SED-Kreisleitung Bautzen über die neue Bildungskonzeption und die 7. DB vom 18.6.1964*.
64. Ibidem.
65. Vezi Predzenak, 30.4.1993, 30.4.1993.
66. Ibidem.
67. SAPMO-BArch, DY 30/IV/A2/13/132, *Bericht der HA Sorbenfragen über Untersuchung verschiedener Schulen im Bezirk Cottbus in den Kreisen Hoyerswerda, Weißwasser und Calau in Zusammenhang mit der Erfüllung der 7. DB vom 12.-15.19 und 21.10.1964*.
68. Vezi Elle, op. cit., p. 24.
69. *Rechenschaftsbericht des Bundesvorstandes der Domowina an den VII. Bundeskongreß, in VII. Bundeskongreß der Domowina, Protokoll*, Bautzen 1969, p. 11.
70. Vezi T. Pastor, *Die rechtliche Stellung der Sorben in Deutschland*, Bautzen 1997, p. 217-221.
71. SAPMO BArch, IV 2/13/382.
72. Sächs. HSt-Arch Bautzen, Sorbenfragen 0841.

Traducere de László Kacsó

*

Edmund PECH (n. 1965), absolvent al Freien Universität din Berlin în 1998, este istoric la Institutul Sorb din Bautzen. Specialist în politica RDG-ului faţă de sorbi şi în domeniul învăţămîntului sorb din Germania în perioada 1918-1989.

Edmund PECH, *Die Sorben in Deutschland — Brüche und Kontinuitäten der Minderheitenpolitik nach 1945*.

Modernitate vs. multiculturalitate în Bucureștii epocii moderne (1848-1940)

ADRIAN MAJURU

Modernitate vs. multiculturalitate. Cea mai interesantă, complexă și dinamică perioadă de istorie bucureșteană cuprinde în linii mari anii 1848-1948; perioadă în care procesul de modernizare a societății românești în ansamblu a avut drept pivot orașul București și implicit variata societate bucureșteană. Interesant, complex și dinamic. Interesant prin modul în care s-a derulat procesul de modernizare — anume prin mijlocirea unei diversificate populații alogene — ; complex, datorită mijloacelor pe care procesul de modernizare și le-a însușit pentru a se împlini și apoi dinamic, din perspectiva timpului relativ scurt în care trăsăturile distincte ale modernismului european s-au împletit cu societatea bucureșteană în particular, și românească în general.¹

Demersul de față încearcă să surprindă aspectele esențiale ale modernizării societății bucureștene din perspectiva populației alogene, aceea care a dinamizat substanțial acest proces de modernizare. Comunitățile alogene, în general elemente urbanizate ca mentalitate, model cultural și realizare socio-profesională au dat Bucureștiului modern un caracter cosmopolit. Componenta etnică a acestor elemente de populație alogenă era deosebit de variată fapt care a creat cadrul ideal de afirmare a multiculturalismului. Dacă la începutul veacului al XIX-lea limba de salon era greaca, ea este înlocuită treptat cu franceza, familiile burgheze vorbind în afara limbii natale (în funcție de originea etnică) și alte limbi la modă sau de circulație, precum engleza, germana, italiana și desigur, româna. Demersul meu se va axa pe prezența multiculturalismului în societatea bucureșteană în ansamblu, prezență indisolubil legată de procesul de modernizare/europenizare a societății bucureștene.

În istoriografia românească, modernizarea societății bucureștene a fost un subiect atins tangențial și adeseori fragmentar, în cadrul unor lucrări de proporții mai mari. În afara monografiilor dedicate Bucureștilor de Ionescu Gion, Nicolae Iorga, George Potra, Constantin și Dinu Giurescu, amintesc o serie de autori care au abordat acest subiect în lucrările lor precum: Keith Hitchins, Neagu Djuvara, Nicolas Nagy-Talavera, Adrian Silvan Ionescu, Ștefan Lemny sau Dan Berindei.

Trecerea de la vechi la nou în societatea bucureșteană este foarte bine evidențiată în cotidian și în spațiul restrâns al vieții private. Noile obiceiuri la modă, de la vestimentație și cod comportamental la purtarea unui simplu dialog în diferite împrejurări, creează de la bun început un raport de ruptură între cei vechi/bătrînii și cei noi/tinerii; primii, mai conservativi și fideli modelului cultural greco-oriental, iar ultimii, foarte dinamici, radicali și imprevizibili, și care se servesc de modelul european ca un vîrf de lance îndreptat împotriva vechiului și în favoarea schimbării mai mult sau mai puțin moderate.²

Bucureștii de la început de veac XIX se desfășoară asemeni unui uriaș „cumul al contrastelor”, în funcție de felul în care fiecare familie sau colectivitate înțelegea să facă trecerea de la vechi la nou și desigur, de posibilitățile pecuniare ale fiecăruia care-și permitea acest lucru, într-o mai mare sau mai mică măsură. Pentru vizitatorii din afară care nu cunoșteau aceste realități foarte bine, Bucureștii păreau ceva izbitor prin alternanța nearmonizată dintre bogăție și lux pe de o parte, sărăcie și mizerie pe de altă parte.³

În acest contrast se regăseau Asia și Europa deopotrivă într-o confruntare violentă. În București întâlneai „palate, cluburi, teatre, modiste și croitorese, ziare și echipaje” însă cum „puneai piciorul afară” din oraș, de scufundai „în sălbăticie”.⁴

Cu toate acestea, orașul pulsa cu repeziciune către schimbare într-o manieră radicală și cît mai completă, astfel încît, la mijlocul veacului al XIX-lea, vechiul oraș boieresc „să devină în exterior scena parisianismului modern” deși interiorul, profunzimea structurii sale, să fie în continuare răscolită de o „aspră barbarie” asimilată cu o „nespusă imoralitate” și multe „alte monstruoziități”, precum lipsa aproape totală a „seriozității vieții”.⁵

De la bun început se face simțită ruptura dintre formă și fond, care se manifestă cu toată splendoarea în viața cotidiană.⁶

* * *

„Moda apuseană a fost însușită mai întîi de către femei” — afirmă istoricul Neagu Djuvara — iar odată cu această „însușire”, întreaga societate aristocratică a Bucureștilor s-a schimbat cu repeziciune. Langeron remarcă uluit în jurnalul său că „pe cît de rapidă pe tot atît de completă” a fost revoluția societății bucureștene: într-un singur an, toate femeile luaseră portul european. Tinerii au început să poarte frac în timp ce bătrînii își purtau mai departe barba și anteriorul

lung pînă la glezne. Dansul apusean îl înlocuiește cu rapiditate pe cel de rezonanță orientală, iar în timpul seratelor și balurilor, boieroaicele care încep a se ține după moda de la Paris și de la Viena, „se întrec în bun gust și cochetărie” cu elegantele din alte capitale europene.⁷

Această preluare aproape instantanee a modului de viață apusean a adus cu sine și o doză destul de mare de superficialitate, de proastă imitație, de stîngăcii, frustrări și refulări. Societatea oferea un spectacol rar pentru vizitatorii străini. Elemente ale portului vechi erau purtate simultan cu noile vestimente europenești.⁸ Amestecul și diversitatea hainelor este dată atît de aderența la nou a tinerei generații, găsindu-se astfel într-o singură familie două tipuri de porturi, cît și de îndemînarea muncitorului valah, care „în nepăsarea și sărăcia lui” era foarte „ingenios” în a-și confecționa propriul port de orășean.⁹

Preluarea portului nou, european, s-a făcut totuși cu mare greutate, boierul obișnuit într-un anumit cadru vestimentar, ambiental și comportamental, se vedea nevoit de împrejurări nu numai istorice, să-și recompileze un alt cadru, diferit organic de modul său de viață de pînă atunci. Trebuia să-și reconstruiască o altă afinitate vestimentară care la rîndul ei determina alte simboluri comportamentale, de la conversație la eticheta unui cotidian în continuă și galopantă schimbare. Astfel de mărturii nu tocmai fericite ne-a lăsat în scurtele sale memorii pictorul secui Miklós Barabás, vizitator al Bucureștilor către 1831-1833.¹⁰

Luxul, înalta etichetă a protipendadei bucureștene, uriașele cheltuieli pentru a le întreține, numărul mare al slugilor pentru cele mai mărunte și ne semnificative munci private erau de asemenea o îmbinare interesantă între vechiul care se păstra fragmentar și noul care se impunea cu vigoare în toate compartimentele vieții sociale și private bucureștene. Această îmbinare a fost surprinsă cu uimire de numeroși diplomați acreditați la București, sau simpli călători străini care au traversat Bucureștii sau au locuit o perioadă într-însul.

Eleganța trăsurilor și a echipajelor precum și numărul foarte mare al acestora în comparație cu alte orașe europene, podoabele scumpe ca nelipsite accesorii vestimentare pentru oricare damă ce aspira să fie la modă, sînt prezențe permanente în jurnalele contemporanilor.¹¹

* * *

Spre deosebire de „mohoreala celorlalte orașe din imperiul otoman”, Bucureștii erau cel mai important centru de atracție din imediata vecinătate a graniței turcești. La începutul veacului al XIX -lea, se prezenta ca un centru plin de viață, „loc de destindere și de plăceri”, o adevărată „arenă a hetairelor”, un veritabil „Hilariopolis — oraș la bucuriilor”, avînd un tot mai pronunțat caracter cosmopolit.

Aflat la întretăierea principalelor drumuri comerciale care legau sud-estul european de centrul continentului, apropierea de lumea otomană — uriașă piață de

desfacere, urmată de aceea reprezentată de Rusia — și de vitalitatea economică și culturală a spațiului central-european prin care se afla în legătură organică cu Apusul, Bucureștii au absorbit elemente de civilizație din toate aceste spații de cultură.

Între acestea au predominat în ultimul secol — pe fondul desprinderii politice de Imperiul Otoman — elementele de cultură apuseană și central-europeană. Cu armatele austriece și rusești au venit în valuri succesive cu finalul veacului al XVIII-lea, negustori, meșteșugari, liberi profesioniști etc. de diferite etnii și confesiuni, care vor da treptat Bucureștilor o componentă multiculturală.

Pe măsură ce aceste comunități se stabilesc și capătă o identitate culturală distinctă, chiar elitistă în înalta societate bucureșteană, se constituie cu timpul într-un corp social de mijloc, numeros și omogen ca mentalitate urbană în sens modern.

Lumea bucureșteană era deosebit de pestriță la mijlocul veacului trecut. Această diversificare socială se regăsește chiar și la nivelul mahalalei. Raoul Perrin descrie acest mozaic uman de pe străzile negustorești ca fiind „uneori interesant, alteori dezgustător din pricina sărăciei și a murdăriei. Sînt de toate neamurile: valahi, moldoveni, turci, rumelieni, bulgari, sîrbi, bosniaci, greci, armeni, ruși, oameni veniți din Crimeea, Basarabia, Transilvania, unguri, italieni, nemți și, mai ales, evrei, rasa aceasta întîlnită pretutindeni și care, în Orient, se cunoaște după dezordinea și murdăria ei cum nu se poate mai nerușinate și mai revoltătoare.”¹²

De Giers va întîlni în București „toate neamurile din Occident și Orient, în veștmintele cele mai pestrițe” fiind uluit de „varietatea costumelor”.¹³

* * *

Cum se desfășura viața de zi cu zi a unei familii burgheze din Bucureștii începutului de veac XIX ? Care erau preocupările zilnice, private sau publice, a unei familii alogene, cu o cultură urbană bine conturată, pe care o aborda în toate particularitățile ei într-un oraș în curs de modernizare și de urbanizare?

Putem reconstitui un astfel de ambient familial din experiența trăită de pictorul secui amintit mai sus, Miklós Barabás. Familia pe care artistul a frecventat-o cel mai mult era aceea a unui spițer de origine italiană pe nume Raimondi. Întreaga familie „era foarte cultă” căci cele două fete — Cecilia și Giuseppina — împreună cu mama lor „vorbeau românește și grecește, care era limba de salon a aristocrației române. Vorbeau însă bine și franțuzește, italienește și chiar binișor ungurește, limbă pe care o învățaseră de la slujnicile și doicile lor unguroaice” care veneau din secuime și erau bine plătite. Cecilia, fiind mezina familiei lua lecții de pictură de la Barabás, iar Giuseppina „se ocupa de muzică și cînta foarte bine la pian”.¹⁴

Cercul familiei Raimondi, aflăm prin intermediul memoriilor lui Barabás, era frecventat de familia unui grec „pe nume Breton”, dar care studiasse la Paris și care „vorbea grecește, franțuzește și românește”, pe cînd soția sa era o

unguroaică din Brașov „și se ocupa cu pictura”. Acest bătrîn medic avea o odaie specială de curățenie „în care nu se afla decît un scaun de lemn, pe care, venind la prînz de la vizitele sale în oraș, își lepădă hainele și intrînd în pielea goală în a doua odaie, se primenea zilnic în rufărie curată și alte haine, iar hainele schimbate, sluga sa le purta în curte pe o masă puse la soare, după aceea veneau bătute și curățite”.¹⁵

Pornind de la aceste scurte repere, în general existau familii de origine etnică mixtă — dacă nu la prima generație, la următoarele aveau loc astfel de schimbări — a căror cultură era foarte bogată și diversificată, de la cunoașterea limbilor de circulație în Europa la cele folosite curent în București (româna și greaca, ultima înlocuită treptat la începutul veacului XIX cu franceza).

Ionescu Gion scria către 1899 despre extraordinara „energie de viață a Bucureștilor” și de înrîurirea „covîrșitoare” a străinilor. Orașul „mișună de oameni, țărani, neguțători români și greci; apoi venetici Ovrei, Arnăuți, Turci, Nemți, Unguri, Serbi, Bulgari; și din cînd în cînd aciolîndu-se pentru totdeauna în Bucuresci” alături de „cîți-va rătăciți Francesi și Italiani.”¹⁶ Cît de impresionant a fost acest proces de emigrație alogenă în Bucureștii epocii moderne putem cita dintr-un ecou nu prea îndepărtat. Doi ofițeri de poliție aminteau în 1923 despre mulțimea de „venetici” care „încep să se acioeze” pe cuprinsul orașului între care „Ovrei, Arnăuți, Turci, Nemți, Unguri, Sîrbi, Bulgari, ba chiar Italiani și Francezi. Dintre toți străinii Grecii sînt cei ce caută mai mult Bucureștii”.¹⁷

* * *

Populația orașului a fost mereu în creștere progresivă între 1848-1948. Sporul demografic a fost alimentat de valuri succesive de imigranți din provincie, apoi din Moldova, Transilvania și din spațiul sud-est european. Plasarea Bucureștilor la întretăierea a trei imperii pînă la 1918, i-a asigurat întîietatea economică în regiune, fapt care a atras și elemente alogene din spațiul central-european, Rusia și într-o oarecare măsură din Occident. După 1918, Bucureștii se impun ca un centru urban cu un puternic specific european în regiunea sud-est europeană, fiind în permanență un punct de atracție și absorbție pentru populațiile balcanice.

Cifra globală a populației Bucureștilor s-a găsit întotdeauna în strînsă competiție cu orașele din spațiul sud-est european și într-o măsură mai redusă cu centrele urbane din centrul Europei. La începutul veacului al XIX-lea, călătorul Batthyány atribuia Bucureștilor o populație „mai mare de 80.000”, iar către 1820, consulul prusian Ludwig Kreuchely, nu socotea exagerată cifra de 100.000. Generalul Langeron evalua populația Bucureștilor la aceeași cifră către 1824 în timp ce consulul rus Iakovenko indica 80.000, nesocotind „pe boieri, negustori și supuși străini”. Aceeași cifră o indică la 1824 consilierul legației daneze aflat în trecere prin București spre Constatinopole, Clausewitz.

Catagrafia din 1831, realizată de armata rusă, arăta că Bucureștii aveau 58.791 locuitori ca populație statornică, urmată de 1795 supuși străini și „zece pînă la 12 mii de flotanți”. Noua statistică a Bucureștilor din 1832 dă cifra de 72.595 de locuitori, „dintre care 12 mii de flotanți și 45.406 clasa mijlocie”. Pentru anul 1866 ni se dă cifra totală de 121.734 de locuitori pentru ca apoi datele să se schimbe progresiv: pentru 1865 avem 141.754 locuitori; în 1877, 177.302; în 1891, 203.375 locuitori; în 1899, 282.071; în 1916, 381.279; în 1927 avem 472.035 locuitori; în 1930, 631.288; în 1936, 786.929; pentru anul 1941 avem 992.536 locuitori cu refugiații din teritoriile pierdute în 1940 și anul 1948 cu 1.041.807 locuitori.¹⁸

Din aceste date, cît reprezentau alogenii și care erau aceștia?

Românii olteni și moldoveni au alimentat continuu în epoca modernă populația Bucureștilor, ultimii, îndeosebi după anul 1859 cînd Bucureștii au cîștigat înțietatea asupra Iașilor.

Românii transilvăneni sînt și ei o prezență permanentă; îndeosebi transilvănenii din Șcheii Brașovului, apoi din părțile Branului (săceleni, bîrsani, moroieni); din zona Făgărașului și a Sibiului (țuțuieni) și mărginenii. Potrivit unei statistici din 1815 erau numărate 4056 familii iar în 1899, românii ardeleni sînt cuprinși între cei 38.000 de „supuși austro-ungari”. Desigur, după 1918, numărul românilor ardeleni care vin în București crește substanțial.

Aromânii, negustori, meseriași și cărăuși afluesc spre București pe măsură ce habitatul lor se restrînge în Imperiul Otoman în urma confruntărilor dintre turci și greci pe de o parte, și bulgari pe de alta. De cele mai multe ori sînt echivalați cu grecii, regăsindu-se alături de aceștia în primele statistici moderne. Deși greaca era limba lor de cultură, ei vorbeau un dialect românesc și locuiau în Tesalia, Epir și Macedonia.

Aromânii sînt printre primii „capitaliști” din țară care fac afaceri cu străinătatea, împrumută statul cu bani, iau în arendă vămile etc. Între cei mai cunoscuți bancheri și negustori aromâni amintim pe marele vistiernic Ion Hagi Moscu, marele vornic Ștefan Bellu, baronul Meitani a cărui bancă va suferi un „crah” în 1833, marele bancher și baron austriac Cristea Sachelarie și, de ce nu, vestitul negustor cu ridicata Hagi Tudorache care deși nu știa să citească și să scrie, căruțele sale se duceau de două ori pe an la Leipzig. Cel mai numeros val de aromâni a fost cu 1859, și îndeosebi după 1918 cînd începe colonizarea lor în Dobrogea de sud.¹⁹

În ceea ce îi privește pe greci, aceștia se pare — potrivit lui Ionescu Gion — că adorau orașul lui Bucur: „e un fel de fanatism pentru ei ca să locuiască la București sau cel puțin să-l vadă”. Dapontes cînta măreția Bucureștilor care „a ajuns pînă la Ierusalim, iar belșugul lui s-a vărsat pînă asupra Sfântului Munte”.²⁰

Grecii sînt cei mai numeroși, cei mai activi, cei mai ambițioși pentru această perioadă, alcătuiind „o majoritate relativă în sînul lumii negoțului”, deși se aflau într-un continuu proces de asimilare în veacurile XVIII-XIX.²¹

După 1821 numărul grecilor bucureșteni este în scădere, deși pe parcursul veacului al XIX-lea și ulterior, colonia greacă „rămîne destul de puternică și de avută” avînd școală proprie, biserică, tipografie și ziar.

O consistentă latură socială a Bucureștilor au reprezentat-o slavii de sud, care în perioada modernă s-au așezat în valuri succesive. Cunoscuți în epocă cu denumirea generală de „sîrbi”, componenta lor etnică a fost mult mai variată; bulgari, albanezi, sîrbi, bosniaci, croați etc. Dintre aceștia menționăm o serie de comunități etnice sud-slave particularizate prin anumite profesii și anume: raguzanii, chiproviceni, cei din Arnăuțchii și gabrovenii. Raguzanii, renumiți negustori, erau la origine un amestec de slavi și italieni și proveneau din Raguzza; chiproviceni veneau din Chiprovăț și Cobilovăț și erau negustori și meșteri argintari; cei din Arnăuțchii sau Arbănași au fost așezați în București pe la 1810-1812 unde au întemeiat o „companie” comercială la care erau afiliați mai mulți slavi de sud și, în sfîrșit, gabrovenii care veneau din tîrgul bulgăresc Gabrovo. Aceștia erau negustori de postav. Centrul lor comercial era pe actuala stradă Gabroveni, în jurul hanului cu același nume, astăzi în ruine.

În afară de negoț și meșteșuguri, slavii de sud se ocupau cu grădinăritul avînd un „loc special în piața mare”, iar alții erau lăptari. Numărul lor va rămîne constant și apoi se va diminua prin asimilare îndeosebi după apariția statelor naționale în Balcani.

Armenii s-ar părea să fie primii veniți în spațiul românesc, fiind atestați în 1421 la Cetatea Albă. Pentru București sînt o comunitate importantă ca număr și forță economică. Emigrația armenescă în București a avut două direcții de penetrare: una dinspre spațiul otoman asiatic și al orașelor balcanice și cealaltă dinspre Podolia și orașele moldovene.

Cea mai veche atestare documentară privitoare la armeni datează din 1649 cînd este menționat un loc de prăvălie și de casă care fusese un veac mai devreme în posesia jupîniței Stanca Elezian. Pentru perioada de care ne ocupăm, colonia armeană „a primit un nou aflux”, îndeosebi între 1880-1920. La începutul veacului al XIX-lea, către 1817-1820, o catagrafie menționa în mahalaua Podul Mogoșoaia 259 de capi de familie armeni între care — pe profesii — erau 17 „tutungii”; 7 cîiugii sau tăietori de tutun în fire foarte subțiri; 13 ibrișingii — negustori de ibrișin; 11 croitori; 9 bogasieri; 7 cafegii; 7 băcani; 7 zarafi; 3 cesornicari; 1 birjar și 2 droșcari. Statistica din 1831 arată pentru București 414 „suflete” de armeni în mahalalele Popa Soare, Mîntuleasa și Olari. Cea mai mare parte a comunității armenesti din București era concentrată pe „Ulița Armenească” care se păstrează și astăzi.

Alături de armeni, evreii au reprezentat pentru Bucureștiul modern o comunitate numeroasă, dinamică și influentă. Cei dintâi sosiți sunt evreii spanioli, sefarzii — veniți din țările din jurul Mediteranei. Prima mențiune documentară a evreilor în București este din 1550 din vremea lui Mircea Ciobanul, amintind numele a opt evrei dintre care doi au prăvălie: Isac Rufus și Habib Amato. La 1810 erau evaluați la 10.000 pentru Țara Românească. „Compania” evreilor de la începutul veacului al XIX-lea, amintește 127 nume care pe profesii se împărțeau astfel: zarafi; doi giuvaergii; doi argintari; o seamă de „boccegii”; un „lipițcan”, un „tăetor de carne”; povarnagii; tinichigii; cizmari; croitori; sticlari; ceprăzari, mămulari sau negustori de mărunțișuri; doi „mamelegii” sau telali sau cămătari; un pecetar; un ciubucciu etc.

În prima parte a veacului al XIX-lea numărul evreilor este în creștere. Astfel, la 1824, Clausewitz a indicat pentru București cifra de șase mii. În 1839, în evaluările a doi misionari scoțieni, numărul evreilor ar fi fost de șapte mii. Pentru anul 1904, Frederic Dame aprecia numărul evreilor la circa 50.000 dintr-o populație totală a orașului de 290.740 de locuitori, pentru ca în 1956 să se dea cifra de 44.202.

Între ceilalți alogeni ai Bucureștilor, primii în ce privește numărul, sînt ungurii. Numărul acestora a crescut îndeosebi în veacul al XIX-lea; în 1899 numărul „supușilor austro-ungari” — unde intrau și românii ardeleni — era de 38.000. Se pare că surplusul de populație din secuime a găsit posibilități de lucru și afirmare profesională în București.

Colonia germană este a doua ca importanță, aceasta fiind atestată documentar din veacul al XVI-lea. Pentru anul 1824, Clausewitz indică un număr de 4000, număr care se păstrează și după al doilea război mondial.²²

Germanii au trăit destul de grupați avînd bisericile lor, școli confesionale, asociații sportive (Turnverein), propriul lor jurnal din 1845 (Bukarester Deutsche Zeitung). Marea lor majoritate erau meseriași apreciați, liberi profesioniști într-un spațiu variat de domenii. Ei sunt cei care au introdus în țară obiceiul de a bea bere, ei construind și prima fabrică de bere. Le mergea vestea că beau zdravăn fapt care a determinat apariția unor expresii precum „a luat luleaua neamțului”²³ sau „neamțele bețiv”.²⁴

Albanezii au ocupat un loc aparte în viața bucureșteană, ei fiind întotdeauna utilizați ca soldați în garda personală a domnilor, mercenari în oastea regulată a domnilor precum și ca păzitori înarmați la conace sau domenii domnești și boierești mai importante.

Cu veacul al XVIII-lea și prima parte a celui următor, arnăutul este nelipsit din casele mari, însoțind, întotdeauna, în spatele caleștii, pe stăpîn. Funcția arnăutului legată de calitatea sa etnică albaneză, dispare treptat cu mijlocul

veacului al XIX-lea, dar comunitatea albaneză rămîne suficient de dinamică în societatea bucureșteană, prin numeroșii săi negustori, comercianți și meșteșugari.

În ceea ce-i privește pe turci, numărul lor scade simițitor în veacul al XIX-lea față de veacurile anterioare cînd erau mai numeroși; realitate cu o importantă implicație politică și economică pentru Țara Românească.

După 1878, numeroși vorbitori de limbă și religie mahomedană au fost aduși din Dobrogea (îndeosebi din părțile Mangaliei), mai exact 354 de persoane. Erau țigani mahomedani conduși de un bulibașă și au fost așezați în partea de sud a orașului, unde, din 1906 a fost transferat și „mecetul” (lăcaș religios) din estul orașului. Pentru veacul al XVII-lea au fost menționați și alți supuși otomani ca locuitori ai Bucureștilor: arabi, sirieni sau egipteni precum un Hagi Gheorghe Halepliu (din Alep) care se iscălea în arabă. Numărul lor în perioada modernă trebuie să fi fost nesemnificativ.

Rușii alcătuiesc în perioada modernă o comunitate în continuă creștere. O primă perioadă a fost aceea a repetatelor războaie ruso-turce care au acoperit și veacul al XIX-lea (1806-1812, 1828-1829 urmat de ocupația rusă dintre anii 1830-1834, 1877-1878), însă cel mai important val de emigrație rusească a fost acela de după 1917 cînd, pe fondul războiului civil din Rusia, numeroși refugiați vor emigra în întreaga Europă și America. Alături de ruși vin și ucraineni, ruteni, cázaci etc.

Încă din 1820 în București se conturează o primă colonie de lipoveni „scapeți” sau „imaculați”, care au fugit de persecuția religioasă la care erau supuși în Rusia.

Italianii sînt amintiți în București încă din 1632 de trimisul regelui Suediei în drumul său spre Constantinopole, Paul Strassburgh. Colonia italiană din București sporește cu timpul, recensămîntul din 1889 indicînd 593 italieni care aveau o școală a lor și locuiau pe o stradă unde erau majoritari, stradă care poartă numele de Strada Italiană. În perioada interbelică, comunitatea italiană va ridica o biserică pe magistrala nord-sud a orașului. Majoritatea italienilor au sosit în cursul secolului al XIX-lea, iar în ceea ce privește specializările lor erau specifice profesiunilor naționale italiene precum mozaicari, zidari, constructori, lucrători în marmură, spițeri etc.

Comunitatea franceză din București a influențat mult evoluția culturală a societății valahe în general și bucureștene în particular. Numărul lor sporește în veacul al XIX-lea, îndeosebi în perioada 1820-1866. La 1860 sînt atestați 285 de francezi pentru ca în 1890 numărul lor să fie de 732. După 1918, comunitatea franceză bucureșteană va ajunge la peste 2000. În ciuda numărului lor redus, influența culturii franceze va fi pe măsură: limba franceză va înlocui limba greacă din saloanele mondene bucureștene încă de la începutul veacului XIX, iar modelul francez se va regăsi atît în organizarea instituțională a tînărului stat român modern cît îndeosebi în eforturile societății bucureștene de a reconstitui un nou cotidian urban cu specific franțuzesc: restaurante, cafenele, serate, serbări publice,

arhitectură, vestimentație etc. În afară de negustorie, mulți francezi au fost liberi profesioniști: profesori, medici, preceptori, secretari, directori de pensioane, bucătari, institutori etc.

Englezii au fost în număr mult mai redus și s-au ocupat aproape în exclusivitate cu afacerile și comerțul. Existau și liberi profesioniști și multe guvernante. Limba engleză era solicitată în înalta societate bucureșteană; un neamț pe nume Weber o preda către 1785, iar către 1831, cele două fete ale spișterului Raimondi o găseau mai frumoasă decât limba maghiară. La începutul veacului XX, redusa colonie englezească își va ridica o biserică în Grădina Icoanei, un cămin, iar British Council își va deschide o filială înainte de 1939.

Polonezii sau „leși” au format o altă comunitate, redusă ca număr în București. Numărul lor va crește simțitor în veacul al XIX-lea după anumite perioade de grele încercări pentru poporul polonez: 1815, 1830, 1849, 1860 sau 1939. O mare parte a lor s-au așezat pe o axă stradală care de atunci le poartă numele: strada Polonă.

Țiganii au format o categorie oarecum aparte în societatea bucureșteană. Robi domnești, mănăstirești sau boierești pînă la mijlocul veacului al XIX-lea, ei au continuat să trăiască atît la marginea spațiului urban (Colentina, Tei, Plumbuita etc.) cît și la periferia societății. Numărul lor a fost în continuă creștere, catagrafia din 1831 indicînd 3386 țigani robi boierești. În 1860, pictorul francez Lancelot aproxima numărul țăganilor la 9000.²⁵

Populația alogenă a Bucureștilor a fost în epoca modernă deosebit de diversificată etnic, confesional, dar îndeosebi profesional. Această compoziție heterogenă a Bucureștilor este reprezentată și în literatura română a cărei traiectorie spre modernitate a fost puternic influențată de modelele culturale apusene, îndeosebi cel francez și german.²⁶

* * *

În ce măsură această populație de origine alogenă a dat Bucureștilor impulsul necesar pentru trecerea de la vechi la nou? În primul rînd, comerțul bucureștean a fost în veacul al XIX-lea (dar și în cele anterioare), în mîna comunităților alogene îndeosebi greci, armeni, slavi de sud, evrei și aromâni. Cei veniți din spațiul central-european sau din Apus, s-au ocupat doar în plan secundar cu comerțul sau meșteșugurile. Aceste din urmă comunități, cu o mentalitate modernă și urbanizată au constituit și apoi îmbogățit clasa de mijloc burgheză, inexistentă în veacul al XVIII-lea. Majoritatea liberi-profesioniștilor sînt germani, austrieci, francezi, italieni, unguri și apoi greci, armeni, slavi de sud sau aromâni.²⁷

Nicolae Iorga prezenta astfel tabloul social pe profesiuni al Bucureștilor la începutul veacului al XIX-lea. Astfel, pe lîngă doctorii Schaffend, Marco, Rizu, Gheorghiadi, Breton, Constantin Caracaș, Wenert; „hirurgii Kollmeyer, Meschitz-

Mesici, Krebs”, mai întâlnim 14 spițeri printre care și Raimondi menționat de pictorul secui Miklós Barabás: frizerul Rosenheim, brutarii Serafim și Ștefan Babic; legătorul Stroe Neagoe; juvaerghiul Eliazar Samdangiul, băcanul Kramer, alți opt brutari unguri și doar unul român, argintarii Golea din Făgăraș și Angelo Sforza Venețianul; ceasornicarii Jekelius (sas), Fuchs (german) și Vincenzo Savonier (venețian); cofetarii Panaioti Gheorghevici din Neoplanta (sîrb) și Antonio Burelli (venețian); zugravii Topler, Uhr, Petrovici, Vasile Radu, Nicolae Pabin; muzicanții unguri (șase la număr), cehi și brașoveanul Kopony; dascălii Bozenhard (vinez), Vasile Popp, Ladislau Erdeli urmați de un „grec din arhipelag, doi unguri, un sîrb și doi bulgari ortodocși”. La aceștia se adăugau foarte mulți negustori, la număr 86: ardeleni, bănățeni, arvanitohoriți, macedoneni, vienezi, greci, un triestin, bulgari, albanezi și un dalmatin. Acestora li s-au adăugat 50 de evrei.

La 1818 negustorii din București erau, „în mare parte Greci, dar și Slavi de peste Dunăre (un Cealicovici, un Pavlovici), Armeni (Dilanoglu, Avedov, Garabet, Melicovici). Evrei (Abraham de Lion, Isaac Elias Kohen, Moses Zisu, Efraim Nahmias) și Francezul Marchand”.²⁸

Colonia de francezi bucureșteni a avut numeroși reprezentanți de seamă care „s-au amestecat în viața Capitalei noastre: colonelul Grammont, adjutant princiar, Henri de Mondoville, vechiu oaspete de un sfert de veac, Xavier Villacrosse, arhitect, al cărui nume s-a păstrat într-un pasagiu, Burgundul Eugene Chatelain, profesor particular, baronul de Coubertin, fost cadet în armata austriacă, un Adolphe de Simond, un sărăcit Kerbelen, Breton”.²⁹ Despre acesta din urmă, Miklós Barabás, care l-a cunoscut între 1831-1833 a spus că era de fapt grec, dar care studiasse medicina la Paris și vorbea foarte bine franceza.

* * *

Pentru a vedea semnificația reală a aportului pe care populația alogenă l-a avut în dezvoltarea modernă a Bucureștilor, ne vom apropia de un domeniu mai specializat: medicina.

În București, „înainte de veacul al XIX-lea nu a existat nici un medic român; cei mai mulți erau sași din Transilvania, dar fuseseră și câțiva italieni, ba chiar și francezi (...). Printre orientali, au fost greci care studiaseră în Italia, la Bologna, Sienna, Florența, dar mai ales Padova”.³⁰

Aceștia din urmă au luat locul așa-zisilor „doctori circulatores” din veacurile XV-XVI, care credeau că pot vindeca bolile cu „o mulțime de pietre tămăduitoare” pe care le purtau cu ei. Erau arabi, evrei, italieni, și „credeau foarte mult în virtutea acestor pietre”. Pentru veacul al XVII-lea, sînt atestați Iacob Pilarin (1680-1695), publicist și doctor de curte, Ioan Comnenul și Pantaleone „numit cel mare”.

Primul chirurg din București atestat a fost francezul Lantier, recomandat lui Brîncoveanu de Ferriol, ambasadorul Franței la Constantinopol. Între alți doctori din veacurile al XVIII-lea și începutul celui următor, amintesc: Bartolomeo Ferrati la 1710, conte italian, doctor personal al lui Constantin Brîncoveanu; Manase Eliad, la 1719; Scarlat Caragea la 1727; Teodorake la 1740; Athanasie Comnen Ipsilante; Photius, medicul personal al lui Constantin Mavrocordat; Petre Depasta; Dumitru Nottara; Dumitru Caracași; Dumitru Schina; Sakelarie; Ion Rasty; Petrake Hepites, Ath. Vogoridi, Constantin Iatropolu, Arsaky, Rally și Constantin Estiotis, și mulți alții.³¹

Între medicii specialiști, avem alte repere. Astfel, primii oftalmologi apar în finalul veacului al XVIII-lea (macedoromânul Tullia care a studiat la Florența și a fost chemat în țară de Alexandru Mavrocordat), iar dentiștii sunt cu toții germani și apar cu 1832.

Primii spițeri menționați în București sînt un anume Karaian „grec sau macedoromân” și în 1637, un Giorgio, probabil italian. La începutul veacului al XIX-lea, chirurgii erau aproape toți germani, fiind atestat și un francez în 1828, Constant Alphonse Marsille.³²

Primii „moldovalahi” care se întorc din Apus cu diplomă de doctor în medicină apar pe la 1800, „mai întîi un Ștefan Manega, zis Episcopescu, după ce învățase meseria de farmacist la Craiova”. Ceva mai tîrziu, societatea bucureșteană trăia primul șoc, în 1839, cînd primul fiu de mari boieri, Nicolae Krețulescu, se întorcea în țară cu un doctorat în medicină luat la Paris.³³

Drumul fiind astfel deschis, românii ajung să aibă la începutul veacului XX, doctori de mare renume precum frații Nicolae și Mina Minovici.

În anii interbelici, situația nu se va schimba foarte mult, meseriile liber profesionale rămînînd apanajul alogenilor. Avocații, medicii, arhitecții, conducătorii economiei, char și profesori, pedagogi de toate gradele, rămîn categorii „compuse în bună parte din neromâni” (evrei, sași, maghiari), iar apoi veneau elementele românizate „ale vechii negustorimi și funcționarimi de origine balcanică” : greci, albanezi, bulgari, sîrbi.³⁴

Cum se prezenta tabloul final al acestei extraordinare varietăți multiculturale cu mecanismul său social și economic omogen, îl aflăm în capitolul dedicat Bucureștilor în 1938, de Enciclopedia României:

„Neamurile ce alcătuiesc populația Bucureștilor nu sînt reprezentate în egală măsură în toate categoriile profesionale și nici în toate treptele situației în profesie. Transporturile și agricultura (...) sunt de pildă aproape exclusiv românești (92%). În instituțiile publice și în industria alimentară și prelucrarea tutunului românii sunt proporțional mai numeroși (89% și respectiv 80% din totalul populației active). Mai slab sunt reprezentați românii în credit și comerț (numai 58%, respectiv 60%). Destul de slabi sunt reprezentați românii și în

construcții și în industria textilă și manufacturieră (69% și respectiv 68%). Evreii lucrează cu deosebire în credit, reprezentanțe, agenții și comerț. Deși reprezintă numai 11,5% din populația activă a Capitalei, cite 28% din populația activă în aceste profesii se recrutează din rîndul lor. De pe urma faptului că un sfert din populația activă de neam evreiesc a Bucureștilor a evitat să-și declare profesia, cifra aceasta este, probabil, considerabil mai scăzută decît cota reală a evreilor în aceste profesii.

Ungurii sunt mai numeroși în lucrările de construcții, în industria lemnului, în industria metalurgică (9%, respectiv 7% și 6%). Germanii se găsesc cu deosebire în exploatarea subsolului, în industria metalurgică și în credit, reprezentanțe și agenții (6% și respectiv cite 4% din totalul populației active în aceste profesii).

Românii preferă funcțiunile de stat, transporturile și comerțul: 18% din total populației active românești din capitală e angajată în instituții publice, 13% în transporturi, 10% în comerț. Restul e distribuit destul de uniform în toate profesiunile. Evreii se găsesc cu deosebire în transporturi (33% din totalul populației active evreiești) și în industria textilă și manufacturieră (14,5%). Ungurii fac parte în mod destul de uniform din toate clasele profesionale, datorită faptului că, fiind aproape numai servitori și muncitori necalificați, sînt reprezentați în fiecare categorie de industrie ca muncitori, iar în întreprinderile de comerț și în gospodăriile de liberi profesioniști și de funcționari publici ca servitori. Așa, de pildă, 82% din Ungurii ocupați în întreprinderi de credit și comerț sînt servitori.

Germanii sînt precumpănitori funcționari și muncitori calificați. Se găsesc, dar, în birourile și în atelierele industriei și în întreprinderile bancare. Sînt mai numeroși în comerț (12% din Germanii activi din capitală), în instituțiunile publice (11%), în industria metalurgică (10%), și în industria textilă și manufacturieră (9%). Nivelul social al Germanilor îl ilustrează faptul că, bunăoară, din cei ce activează în credit și comerț, 53% sînt salariați, adică funcționari.³⁴

O altă statistică inedită asupra perspectivei alogene bucureștene a abordat-o doctorul Nicolae Minovici la 1905. În „Studiul asupra spînzurării”, sinuciderile clasificate după naționalitate au dat următoarea clasificare: primii erau ungurii cu 48 de cazuri (39 bărbați și 9 femei), urmați în ordine de români cu 38 de cazuri (19 și respectiv 14), români transilvăneni cu 18 cazuri (14,4), israeliții cu 19 cazuri (17 bărbați și 2 femei), germanii cu 7 cazuri (6 și 1), rușii și albanezii cu un caz, bulgarii cu două cazuri (un bărbat și o femeie), italienii cu două cazuri și țigani cu trei cazuri. În clasificare se mai află trei cazuri ca necunoscute.³⁶

Clasificarea este completată cu o altă referitoare la profesii. Această perspectivă cu totul nouă asupra istoriei bucureștene aduce la lumină și alte realități sociale: un cotidian în continuă transformare care determina adesea inadaptați a căror finalitate era adeseori sinuciderea.³⁷

O radiografie la fel de inedită a societății moderne bucureștene este aceea a apariției și diversificării tatuajelor. Același doctor Nicolae Minovici, face o interesantă clasificare a indivizilor tatuați în studiul său final publicat în 1898 și numit „Tatuajele în România”.³⁸

Cei mai numeroși erau românii, (54 de indivizi între care două erau femei); urmau grecii (15 indivizi), ungurii (14), germanii (9), macedonenii (7 persoane între care un copil), la fel bulgarii și țigani, cu două persoane provenite din Boemia și un francez.

Mai relevantă este clasificarea persoanelor care au tatuat, și care cunoșteau această artă. În fruntea clasamentului se aflau grecii (40 de persoane), românii (zece persoane), și apoi ungurii (6), turcii și macedonenii câte două, urmați de câte un german, bulgar, rus, arnăut, polonez și israelit. Așadar, față de 10 români care își însușiseră arta tatuajului, aceasta continua să fie apanajul străinilor (53 de persoane în total la 1898).³⁹

Pentru anul 1914 avem o statistică care abordează mortalitatea și natalitatea la toate comunitățile etnice bucureștene. În acest an au fost consemnate 432 decese între care 279 îi reprezintă pe români. Urmează austro-ungarii (34), israeliții (21), țigani (16), germanii (8), grecii (7), turcii (4), bulgarii (3), macedonenii și albanezii câte două persoane, rușii, francezii, sîrbii, elvețienii, polonezii, italienii și armenii cu câte un decedat.⁴⁰

Natalitatea este clasificată pe confesiuni. Desigur, orodocșii conduc cu 8829 nașteri pe anul 1914, urmați de mozaici (991 nașteri), catolici (401 nașteri), protestanți (220), armeni (40) și mahomedani (8).⁴¹

Prostituția are clasificarea ei. Printre românce, prostituția câștigase teren: din totalul de 302 prostituate înregistrate de poliție la 1914, — nesocotindu-le pe cele care-și făceau „meseria” clandestin, mult mai numeroase — 282 erau românce. Diferența pînă la 302 o formau alogenele: nouă israelite, șase germane sau poloneze, trei sîrbe sau bulgăroaice și două unguroaice.⁴²

* * *

Comunitățile etnice din București au avut pînă la 1948 o serie de instituții care le reprezentau fidel personalitatea și trăsăturile culturale, spirituale și profesionale. Pentru a contura o imagine completă a acestor realități voi prezenta pe larg, dinamismul socio-cultural al alogenilor bucureșteni.

Anticariatul, magazinele de antichități și vechituri au fost de la bun început apanajul alogenilor, îndeosebi evrei, armeni, aromâni și greci. În anii '30 erau anticariatele Rotner, Tendler Moritz și Srulovici Moritz (evrei), apoi Jaburov, Eskenazy, Mazliach Gabr., La Ferahian, Nefian (ultimii doi armeni).

Foarte numeroase au fost asociațiile întemeiate de alogeni. Funcția lor era variată, în general de întraajutorare, unde rolul femeilor era primordial. Amintesc

pentru perioada amintită mai sus — și la care se vor referi toate informațiile prezente — următoarele asociații: Asociația fetelor catolice care „adăpostea și plasa gratuit fetele sărmame”; Asociația Liedertafel pentru „păstrarea credinței evanghelice”; Asociația Rozy care se ocupa cu „ajutorarea și educația culturală pentru tinerii armeni”; Asociațiile Hebre Soimere HABRIS avînd drept scop „ajutorarea lehzelor”, Macabi, Marele Orient Român care funcționa ca societate masonică. Chiar și Românii seceleni aveau asociația lor care urmărea să strîngă „legăturile între românii seceleni din București și toată țara”.

Comunitățile etnice din București dețineau și propriile lor aziluri de bătrîni sau orfani. Aceste aziluri au fost: Azilul de bătrîni de rit spaniol; azilul Melic Ana „pentru femeile armenе bătrîne și sărace”; două aziluri de bătrîni ale comunității evanghelice; un azil confesional israelit; un altul, tot israelit, de bătrîni numit „Elisabeteu”, urmat de un altul pe nume „Hotsch”.

Existau și cîteva băi publice al căror nume erau de rezonanță evrească între care amintesc: „Maltzer”, cu cabine și sală de aburi, și „Suter”.

La capitolul bănci și bancheri, în afara băncilor de stat sau particulare cu nume românești, dar care aveau un mare număr de funcționari de origine alogenă, au fost o serie de bănci care păstrau numele bancherilor sau un nume de firmă care trimiteau la etnicitatea proprietarilor: Banca Bercovitz, Bernstein Leon, Crissovelloni, Cobilovici, banca Elvețiană de depozit din România și banca Elvețiană și Română, banca Fabre et Hassner, Fessler Zisu, Finkels, Haim Co., Hermes Herescu și Blumenfeld, Juster Jean, Levy M. Isak, Marmorosch Bank Co. (pe strada Mauriciu Blank 4).

În 1921 erau indicate și alte bănci precum: Anglo-Română, Behar Co., Belge pour l'Etranger, Benevisch et Almaleh, Benzal D, British-Roumain Corporation, Clinger, Cohen et Aftalion, Cohen, Elise, Jacques, Banca Comercială Italiană și Română, Banca Comercială Română-Armeană, Dresdner Bank, Frenckel, Galiatzios și Efstathiadis, Iosef Cohen și Storfer, Jacques Rubinstein, Lazaris A, Paucker Jean, Samuel I, Schwartz și The Bank of Roumania.

Se poate observa cît de diversificată era rețeaua bancară bucureșteană, fiind prezente mai toate comunitățile alogene care s-au impus pe deplin în epoca modernă în economia românească. Locul preponderent al grecilor, aromânilor, armenilor din veacul al XVIII-lea, cu primile lor bănci, a fost luat de masiva prezentă evreiască, și apoi a băncilor occidentale.

În Bucureștiul interbelic, comunitățile etnice au fost foarte bogat reprezentate și din perspectivă confesională. Confesiunea romano-catolică era reprezentată de: Arhiepiscopia catolică, Bărăția, Catedrala catolică Sf. Iosif urmată de o altă biserică catolică pe fosta stradă Cuza Vodă 100; Biserica Italiană, biserica Sfinta Elena și Sacre Coeur, proprietatea Sanatoriului Francez Saint Vicent de Paul.

Confesiunea greco-catolică avea cîteva biserici pe strada Școalelor și strada Polonă. Confesiunea creștin ortodoxă reprezentînd alte comunități etnice era și

ea prezentă prin: o biserică bulgară, una rusească, una armenească, una grecească și biserica „Dintr-o zi” a albanezilor.

Confesiunile protestante sunt prezente și ele în întreaga lor varietate: o biserică anglicană, una baptistă, una luterană, două biserici calvine (strada Luterană 8 și 12, Helvica Confesia) și o biserică ungurească (baptistă) pe Calea Plevnei. Cele mai numeroase au fost însă sinagogile evreiești (21 la 1923 și 25 în 1934) și templele (8 la 1923 și 9 în 1934).⁴³

Desigur, o bună parte a acestor centre confesionale erau însoțite de cimitire cum au fost: cimitirul armenesc pentru armenii de rit gregorian, un cimitir calvin reformat, un cimitir evanghelic luteran, unul catolic, unul mahomedan și trei israelite, între care unul de rit spaniol.

Numeroase erau și casele de rugăciuni ale comunităților confesionale minoritare. Pentru 1934 erau indicate casele de rugăciuni adventiste (trei la număr), două evanghelice („Evanghelia” și „Casa de adunare a creștinilor evangheliști”) și alte cinci israelite între care amintesc pe cele ale rabinilor Fischer, Fridman și Landman.

Evreii aveau și o cantină școlară numită „Ghedalie și Malke Breyer”; asemenea și germanii cu „Instrucțiunea Baroneasa de Hirsch”.

În ceea ce privește cluburile, doar două comunități își organizaseră astfel de asociații: evreii și ungurii.

În sistemul sanitar, erau prezenți evreii prin „Caritasul israelit”, unul al surorilor de caritate (catolic), completat cu sanatoriul Saint Vincent de Paul, urmate de un dispensar Româno-Britanic în Pantelimon. De amintit numărul mare al farmaciilor unde evreii sînt cei mai specializați.

Învățămîntul mediu și primar era foarte bine reprezentat la nivelul comunităților etnice din București. Existau grădinițe, școli primare și licee particulare, institute de fete. La acest din urmă capitol, amintim Institutul de fete Anglican „Speranța”, urmat de Gimnasiul real al comunității evanghelice și Gimnasiul evreiesc. Mai numeroase erau școlile particulare: una anglicană, una bulgară, una calvină și cinci catolice între care una maghiară.

Dintre toate comunitățile etnice doar evreii au organizat sindicate, două la număr, existente la 1934: sindicatul socialist Palestina Poale Sion și sindicatul Spiritului M. Blank.

Nu intru în demersul de față în detaliile economiei bucureștene, cu varietatea fabricilor din cuprinsul orașului unde alogenii au avut un aport consistent în întemeierea și organizarea lor. Voi da curs însă societăților de tot felul unde aportul alogenilor era preponderent, realitate reflectată și în numele acestora.

Astfel, în anii '30 au existat următoarele societăți, unele dintre ele revenind pe piața economică bucureșteană după mai bine de 60 de ani: Bahman Max and Co.; Blau și Comp.; Bourne and Co.; Bucher Freres; societatea Ceho-Română; Contoirs reunis de commerces; Dreyfus Louis and Co.; Eintracht; societatea

Evreiească; Fertrinelli; Fiat; Frații Askenazi; Frații Wurm; Godrich; Hachette; Halvuz Hames; Instrucția Goldfarb; International-Harvester-Corporation; Întreprinderile S.Firlderman; Kodak; Kofleris; Kosce Ferdinand and Co.; Krainic Max Fii; Kraukau Alb and Comp. Fii; Kreyter; Lanz; Leipziger Messamt; societatea Macedo-Română; Mischonczicy; Metro Goldwin; Nestle; Oțelul Boehler; Papazol; Porțelanuri Rosenthal; Reich H.; societatea Româno-Africană; societatea Româno-Belgiană; Rudolf Mosse; Schenker; Schomberger și Grunstein; Schor A.; Siemens, Schukert; Siemens-Reiniger Veifa; Skoda; Stadekerud; societatea Sun Insurance Office Ltd. London; Sulzer and Freres; Telefunken Klang-Film; Thomson-Houston; Tirelli; Voghera G.M.; Wasgshal; Wonder; Zimmer and Comp.⁴⁴

* * *

Toate aceste detalii abordate mai sus reflectă dinamismul social, economic și implicit cultural pe care un *sumum* de comunități etnice, cu o mentalitate urbană, construiesc un cotidian modern, adăugînd fiecare aportul său specific la acest uriaș proces.

Alogenii se regăsesc ancorați în toate structurile cotidianului modern bucureștean, structuri a căror apariție a fost determinată în ultimă instanță chiar de către ei.

Importul de modernitate ca model instituțional, social, cultural, nu s-a petrecut numai prin preluare și imitare de către aristocrația moldo-valahă și ulterior românească, ci mai degrabă prin permanentizarea unei coexistențe plurietnice și a multiculturalității în societatea bucureșteană. Fără această coexistență, Bucureștii nu ar fi avut trăsăturile unui oraș cosmopolit, european, în anii '30.

Locuitorii Bucureștilor — fie alogeni sau nu — erau atașați modelului de oraș occidental, atașare realizată cu rapiditate la începutul veacului al XIX-lea, ceea ce a determinat construirea unui ambient urban specific modernității: o nouă arhitectură; permanentizarea igienei; o nouă vestimentație; un nou cod comportamental; alte preocupări cotidiene, individul părăsind mai multe ore pe zi spațiul privat; o nouă corelare între spațiul public și cel intim; o altă dimensiune a intimității și a imaginarului feminin prin permanentizarea flirtului, curtoaziei, atențiilor de tot felul cu prilejul seratelor particulare; întâlnirile intime sînt transferate din spațiul privat în cel public, aproape exclusiv în urma apariției grădinilor publice, a teraselor, cafenelelor, restaurantelor, teatrelor, iar apoi a cinematografului; toate acestea, la rîndul lor dinamizează strada ca ax principal al spațiului public în sens modern.

Femeia capătă mai multă libertate devenind aproape egală în spațiul privat, participînd la decizii și plasată într-o poziție tot mai centrală în spațiul public, unde este admirată, curtată și supusă atențiilor.

Raportul dintre centru și periferie capătă o altă dimensiune. Periferia se transformă dintr-un spațiu exclusiv marginal, într-unul tranzitoriu; dintr-unul suburban într-unul preurban, unde modernitatea își face simțită prezența, deși mai stângaci, dar modelul centrului devine pentru „periferici” un ax primordial de conduită.

Există o ierarhie urbană pe verticală, un model central în permanentă schimbare și înnoire, pe care periferia îl prelua și îl imita adeseori cu succes. În urma acestor schimbări periferia se urbanizează, se modernizează, iar locuitorii regiunilor de margine înglobate în oraș, capătă cu timpul o conștiință urbanizată.

Cei care vin „în oraș” respectă pe cât cu puțință modelele: costumul cu cămașa albă și batistă la rever, igiena personală, cenzura manierelor de periferie, limbajul, preocupările noi pentru cinematograful, teatrul, studiile universitare, bibliotecile etc.

Diversitatea etnică și multiculturalitatea care au rezistat datorită toleranței sociale și confesionale, au fost prezențe de netăgăduit în Bucureștii epocii moderne, căruie, deși „același” dintotdeauna prin trăsătura sa orientală născută cu două sute de ani mai devreme, caracteristicile urbanismului modern i-au dat cealaltă componentă esențială, cosmopolitismul și libertatea de a fi și de a alege.

Vederea unui simplu clișeu fotografic al cotidianului bucureștean de după 1870 să zicem — data poate fi oricare alta — reliefează clar starea de lucruri afirmată pe larg mai sus. Și pentru a completa această imagine de clișeu fotografic, putem adăuga frescele sociale descrise cu maximă luciditate și imparțialitate de Cezar Petrescu în romanul „Calea Victoriei”.⁴⁵ □

NOTE

1. Modernizarea societății românești a fost abordată în numeroase lucrări de specialitate. În cadrul lor, sînt tratate o serie de aspecte care au însoțit procesul de modernizare a societății bucureștene. Între acestea amintesc monografiile redactate de Ionescu Gion, Frederic Dame, Nicolae Iorga, George Potra, Constantin și Dinu Giurescu sau Dan Berindei. Între lucrările mai speciale amintesc: Ștefan Lemny, *Sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc*, Minerva, București; Henry Stahl, *Bucureștii ce se duc*, București, 1935; Victor Bâlculescu, *București și Bucureșteni*; George Costescu, *Bucureștii Vechiului Regat*; *Enciclopedia României*, vol.II, Imprimeria Națională, București, 1938; Neagu Djuvara, *Între Orient și Occident. Țările Române la începutul epocii moderne*, Humanitas, București, 1995; etc.

2. Constantin Giurescu, *Istoria Bucureștilor*, Editura pentru Literatură, București, 1966, p.125. „(...) Procesul de modernizare, de scuturare a hainei constantinopolitane și de înlocuire a ei prin una apuseană, proces început (...) în anii 1806-1812, e acum în plină desfășurare. Nu numai femeile, dar și tineretul adoptă cu entuziasm tot ce vine din Apus; veșminte, mobilier, maniere, fel de a primi. Limba franceză a devenit limba societății înalte, înlocuind limba greacă, atât de prețuită în epoca fanarioților, ea se aude peste tot în saloane; e întrebuințată în mod curent în corespondența boierimii; Kisselef o întrebuințează și în corespondența oficială, iar Heliade, în *Curierul românesc*, care are, începînd din 1833, și articole în limba franceză. La fel, din același an, *Buletinul oficial*. Pe străzile Bucureștilor

se întâlnesc tineri îmbrăcați după moda Parisului, cu haine turnate pe corp și vorbind franțuzește, cu bătrâni purtând încă îmbrăcămintea largă, în falduri, a Constantinopolului, și păstrînd pe cap ișlicul vast, simbol al rangului și ighemoniconului.” (idem). Pe de altă parte, simultan cu transformările suferite de societatea bucureșteană în aspectul ei exterior, spațiul privat intră într-un proces similar de schimbare: „(...) Înăuntru, mobila în stil european a pătruns, la bogătași odată cu veacul, însă, cu excepția salonului, ea va coabita multă vreme cu mobila turcească, măsuțe joase din lemn sculptat, de culori închise, divanuri acoperite cu covoare ușoare pe jos și pe pereți.” (Neagu Djuvara, **Între Orient și Occident. Țările Române la începutul epocii moderne**, Humanitas, București, 1995, p.167) Ionescu Gion surprinde în câteva rânduri aceste transformări, nu la multă vreme de la începuturile lor: „(...) Moravurile cele vechi sunt uitate cu o iuțală fără seamăn; se adoptă când bine, când stângaci, moravuri potrivite sau nepotrivite firii românului. Într-aceste vremuri de nemaivăzută învălmășeală, în care rușii, nemții și grecii revoluționari din Paris, mișună pe ulițele Bucureștilor, acum, românul a câștigat acea putere de asimilațiune care i-a permis să se transforme din cap până în picioare în mai puțin de 75 de ani.” (Ionescu Gion, **Istoria Bucureștilor**, Stabilimentul Grafic Socecu, Bucuresci, 1898, p. 473.)

3. Acest aspect este menționat de toți călătorii străini care au trecut sau au locuit temporar în București: „(...) În București se văd colibe din cele mai păcătoase lângă palate în stilul cel mai modern și lângă biserici în stil bizantin; cea mai amarnică sărăcie... lângă luxul cel mai triumfător, Asia și Europa par a se atinge în acest oraș(...)”. (Helmuth von Moltke, noiembrie 1835, cit. Constantin Giurescu, op.cit., p.126) „(...) Ceea ce sare în ochii străinului la București este curioasa deosebire între locuințe. Închipuți-vă câteva dintre cele mai prăpădite maghernițe ale noastre, iar în mijlocul lor palate strălucite, fără nici un fel de clădiri care să facă tranziția; când un aspect de sat, când unul de capitală: iată ceea ce sunt Bucureștii. Dughenele cele mai dărăpănate se proptesc de casele cele mai frumoase: ieși dintr-o casă ce amintește palatele din Paris și Viena, ca să dai peste o cocioabă din lemn, să mergi pe străzi podite ca vai de capul lor cu bărne, iar noroiul sau praful îți ajung până deasupra gleznei. (...) La București, nu se merge pe jos, se merge numai cu trăsura, picioarele fiind un lux: trăsurile, dimpotrivă, fac parte din ceea ce este necesar. Fără glumă: trăsura este singurul mijloc de a ieși din îngrozitoarele grămezi de noroi, iarna și din praful adunat vara; pe deasupra, trăsura e semn că ești un om de treabă.” (Saint Marc Girradin, 1836, cit. Neagu Djuvara, op.cit., p.166-167)

4. Constantin C. Giurescu, op. cit., p. 126.

5. M. A. Ritter von Zerbioni und Spasetti, cit. Nicolae Iorga, **Istoria Bucureștilor**, 1939, București, p.296.

6. Problematika deosebit de complexă a „formei fără fond”, este o realitate determinată de transformările pe care societatea bucureșteană le-a suferit în sinuosul său drum către modernitate; care reprezintă aportul populației alogene în această permanentă confruntare dintre formă și fond, fiind sensibil predominant în favoarea „formei”. Ei erau de fapt cei care îi dădeau conținutul, ca susținători ai „noului”, a europenizării unui spațiu social și cultural pierdut de Europa din veacul al XV-lea. Nicolae Iorga face o detaliată prezentare a acestui proces, lăsînd să se înțeleagă consistentul aport al variatelor comunități minoritare bucureștene: „(...) În toate părțile se deschideau, (...) grădinile de vară, ca acea grădină Warenberg sau a Căstrișoaii, luată în întreprindere pe rînd de Polonul Pruczynsky, de conaționalul său, noul cofetar Fialkowski, care a avut noroc, și, în sfârșit, de Românul Marinescu. Lângă casele Bălăceanu, cântau lăutarii la «Grădina de Lipsca». (...) Pe rînd veniau în Capitala munteană prestigiodatori ca «profesorul Buren», teatre de maimuțe din

Viena, circuri vestite, ca Pazziani-Smolinski și Beranek, cântăreți cunoscuți: Kossewski, Fols, Maria Petri, Terschak, tânărul violonist W. Humpel, sosit atunci din Constatinopol, «profesorul» Eduard Rasimi, cu gimnasticii englesi, și Berger, cu «seradele spirituale», fel de fel de trupe străine. Lumea de rând, care «bisuia», (...) avea petrecerea serbărilor oficiale, în care, (...) se făceau jocuri acrobatic, arbori de cocagnia și un «mare foc de artificii», pe când lumea bună avea reprezentațiile celor trei teatre, ale operei și ale «celebrităților» străine, cari uneori, ca Buren, aduceau respectuos «la cunoștința d-lor boieri că poate da seara, la domiciliul persoanelor ce doresc, reprezentații de una sau de alta din materiile curioase cu care se ocupă». Teatrul Fontin întemeiază un «Tivoli» la Grădina cu cai în 1856. Sânt berării, ca a lui K. Roth, «restaurante italiene și parisiene», cu antreprenori străini din străinătate sau Evrei din țară, cafenele vieneze, ca «zum Mohren» a lui Schedwitz, cofetării occidentale, ca a lui Gh. Dertmann. Se clădesc oteluri mari, în stil apusean, ca acel «Hotel de France», care a rămas pînă în zilele noastre, «Hotel zur Stadt Wien» al lui Horaczek, «Hotel de Londres», Otel St.-Petersburg. Elegantele se coafează la friserii, ca M-me Wagner «aus Wien», se îmbracă la modiste vieneze, ca Amalia Eckerbach sau «demoazel Maria, directriță de marșanderie», sânt parfumerii, ca a Madalenei Marcovici în Hanul Villacrosse și grădinării de lux ca a lui Balmain. Croitori nemți: Klenk, Singer, Frank, care lucrează și vinde, după prospectul său însuși, «pantaloni negligé» și «mănuși de Jacman», servesc pe eleganți. Mănușier străin e și un Schakowski. Casele în stil nou se clădesc de arhitecți francezi, ca Iuliu Villacrosse și Tillaye Montresor, Gackstatter dau lecții de musică (...). Fotografii Wilhelmina Dornier, Binder, «à la galerie vitrée» (Hotel de France), August Frederic Hock, dau clienților «daghereotipii». Doctor Turner a deschis băi nemțești la Sf. Elefterie, pe cînd «Oberdokterul» Hatschek de la Telega întemeiază un institut de hidroterapie la Cămpina. Se anunță prin ziare Max Alexander, «optic din Bavaria». Avocatul Neugeboren, German, avocatul Atanasiu, Grec născut în România, unde se întoarce, se oferă pentru apărarea în procese după legile cele nouă. Librăriile C.A. Rosetti-Winterhalter, Danielopol și Ioanid, apoi Vențel Socec vînd și cărți străine (...). Pentru nevoi mai materiale s'a deschis băcănia Wilhelm Thuringer, magazinul de vinuri de la Massenza. Marcovici din Podul Mogoșoaii vinde lucruri scumpe și fine, obiecte de artă. «Neguțătorul de Viena», reprezentat și prin D. Barbulovici, apare. Ba găsești și un «Magazin Anglais». (Nicolae Iorga, op. cit., pp. 290-293.)

7. Rapiditatea cu care elementele cotidianului modern s-a ancorat în orașul București a uluit adeseori pe observatorii contemporani. Însă ceea ce le-a produs o mare mirare a fost luxul uneori lipsit de rafinament cu care protipendada Bucureștilor se înconjura cu fiecă prilej, de la simpla plimbare cu trăsura, chiar la cumpărăturile cotidiene, la recepțiile oficiale și balurile private. Alături de acest lux era constatată o mare superficialitate, legată de lipsa de cultură a unei mari părți a tinerelor generații, îndeosebi feminine. Cum s-au derulat aceste transformări sociale și cotidiene aflăm și din rîndurile călătorilor Langeron și Laurençon citați de istoricul Neagu Djuvara: „(...) De pretutindeni au sosit, în cele două capitale, negustori de mode, croitorese, croitori, iar prăvăliile de la Viena și de la Paris au scăpat de toate vechiturile, care (...) au apărut noi-nouțe și au fost plătite foarte scump. Curînd s-a văzut și mobilă, ceva mai veche, adusă de la Viena cu mare cheltuială. Trăsurile care, mai înainte, arătau ca niște birje vechi din Viena, au fost înlocuite cu trăsuri și calești elegante. Casele s-au umplut de servitori străini, de bucătari francezi și, prin saloane și iatacuri, nu s-a mai vorbit decât franțuzește. (...) Dansul a trecut și el printr-o revoluție. Dansurile naționale au fost interzise sau, măcar, disprețuite. Lumea a învățat dansurile poloneze, englezești, valsurile, dansurile franțuzești și, cum doamnele acestea au mare aplecare pentru tot ce au ele chef să învețe, au ajuns, într-un singur an, să danseze minunat; cînd am sosit noi (...) nu

știau nici să meargă. (Langeron, 1806-1812, cit. Neagu Djuvara, op. cit., p.102) „(...) Rămăi uluit văzând cât de mult se cheltuiește pe toalete și cât de mare este luxul lor, care, cu singuranță, în multe privințe, îl întrece pe cel al doamnelor din cele mai mari capitale, căci diamantele și rochiile de cașmir sânt podoabele lor obișnuite. Moda de la Paris este urmată cu sfîntenie, iar croitoresele venite din străinătate nu stau degeaba. (...) Este păcat că sexul frumos, înzestrat în țara aceasta cu o fire atât de plăcută și cu forme atât de fermecătoare, nu primește nici una din binefacerile educației.” (Laurençon, *Nouvelles observations sur la Valachie*, cit. ibidem, p. 103.)

8. „(...) Societatea din Iași, ca și cea din București, oferea un spectacol rar: bărbații purtau haine lungi, bărbi lungi, pe cap aveau o căciulă numită calpac, asemănător cu toca magistraților de pe la noi, cu turbanul sau cu scușița umplută cu călți purtată de copiii noștri; erau îmbrăcați cu stofe din cele mai scumpe, încălțați cu papuci turcești, în sfârșit, arătau ca niște orientali; erau însă cu toții oameni aleși prin învățătura și purtările lor europenești, cei mai mulți vorbeau o franțuzească desăvârșită și cu expresii din cele mai frumoase; doar în felul de a umbla mai aveau ceva din gravitatea plictisitoare a turcilor, lucru ce nu-i prindea deloc, într-un salon, alături de doamne; ca să nu pară geloși — și ca să facă pe europenii civilizați, lăsau, împotriva voinței și obișnuinței lor, o libertate fără margini scumpelor lor jumătăți, care le supunea fruntea la grele încercări: doamnele urmau moda cea nouă de la Paris și Viena, atât în îmbrăcăminte, care nu mai avea nimic asiatic, cât și când era vorba să-și mobilizeze somptuoasele lor apartamente. Arătau ca niște cuconițe elegante, cu purtările lor ce se întâlneau pe vremuri la curtea Franței (...).” (Generalul conte de Rochechouart, cit. Neagu Djuvara, op. cit., pp.103-104.)

9. Asupra preluării elementului vestimentar european, călătorii străini au lăsat numeroase mărturii: „(...) După inegalitate cel mai izbitor pentru un străin, la Iași și la București, este amestecul și diversitatea hainelor. Unii bărbați au păstrat portul oriental; alții umblă îmbrăcați europenește; iar aceste două porturi pot fi văzute în aceeași familie; tatăl este îmbrăcat boierește, fiul franțuzește; (...) nu am văzut pe nimeni sub patruzeci de ani să poarte hainele orientale. Femeile însă, de multă vreme, se îmbracă toate europenește.” (Saint Marc-Girardin, *Souvenirs de voyages et d'études*, cit., ibidem, pp.105-106) Pe de altă parte, „în nepăsarea și sărăcia lui, muncitorul valah ia un turban de la turc, un calpac de la grec, o opincă de la armean, un brâu de la bulgar sau de la cel venit din Crimeea, un pantalon de la albanez, încât amestecul acesta ciudat este, pentru un european, un spectacol mult mai atrăgător decât bielele noastre carnavaluri.” (Raoul Perrin, cit. Ibidem, p. 168.)

10. Miklós Barabás a lăsat în scurtul său jurnal bucureștean unele descrieri amănunțite asupra trecerii de la vechi la nou în vestimentație și obiceiuri cotidiene, trecere nu tocmai ușoară pentru generațiile adulte, marcate de un stil care se prăbușea cu repeziciune în desuetudine. „(...) Această epocă era foarte curioasă la București, unde lumea voind a se linguși pe lângă muscali, a început să se lase de obiceiurile turcești, imitând și preluând pe cele europene. Hainele turcești erau purtate de boierime și de slugile ei, amăuți, pe când țărani și-au păstrat portul strămoșesc, tot așa ca și cea mai mare parte a femeilor, însă cocoanele din înalta aristocrație purtau mai toate rochie după moda franceză. Tinerimea firește își schimbă mai ușor portul decât oamenii mai în vârstă, cari obișnuți cu hainele turcești, se lăsau numai cu încetul de ele, luând în locul turbanului o șapcă asemănătoare șepcii ofițerilor ruși, în loc de nădragii largi turcești, pantaloni și în locul papucilor galbeni cizme negre. Obedeanu, un prieten al meu, care ajunsese să poarte pantaloni, cizme și șapcă în urma îndemnului prietenilor săi, voind să se modernizeze cu totul și-a comandat un frac din stofă cea mai fină, iar cilindru i-am comandat eu din Sibiu, de la renumitul Bayer.

Îmbrăcându-se apoi de probă cu jobenul pe cap, s'a simțit atât de străin în costumul acesta modern în fața oglinzii, încât a trântit cilindrul la pământ și nu s-a putut îndupleca să-l poarte, așa că l-a dăruit tot unui prieten mai puțin conservativ. (...) Tot modei europene a căzut jertfă și barba frumoasă neagră a lui Cantacuzeno, cu care eram bine. Acest boier avea un cap de o rară frumusețe și mă durea sufletul, când a trebuit să-și rază barba, care nu se potrivea deloc cu costumul său francez. Aparținând și el înaltei aristocrații române, se cerea să imiteze moda europeană și deoarece casa sa era frecventată și de generalii ruși, și-a aranjat-o cu mobile moderne, căci portul european nu prea se potrivea cu divanele turcești late, pe cari oamenii se așterneau fără papuci. Vizitându-l odată după această metamorfoză, de abea mi-am putut reține râsul intrând în odaia lui, unde am văzut vre-o zece boieri fumând din niște ciubucuri lungi, însă șezând fiecare turcește lângă câte un scaun pe jos, dar cu jobenul pe cap și cu aripile fracului tăvălite pe dușumelele odăii! Cantacuzeno însuș ședea pe canapea, însă celorlalți boieri le venea mai bine să stea pe pământ cu picioarele încrucișate după moda veche și fiindcă pe atunci nici turbanul nu se lua de pe cap, uitaseră să-și ia jobenul. Această scenă era așa de ridicolă, încât ar fi meritat să o desenez." (Andrei Verres, *Pictorul Barabás și Românii*, Cultura Națională, Academia Română, **Memoriile Secțiunii Literare**, seria III, tomul IV, M.E.M. 8, București, 1930, pp. 379-381.)

11. Luxul strălucitor contrasta izbitor cu sărăcia din imediata vecinătate. Călătorul străin observa în primul rînd această discrepanță violentă în ambientul arhitectural și spațiul cotidianului bucureștean din veacul al XIX-lea îndeosebi: „(...) Cel dintâi lucru ce m-a izbit uitându-mă pe stradă a fost mulțimea de echipaje strălucitoare, care alergau în toate părțile sau așteptau în fața porților. Erau noi și frumoase datorită lacului și podoabelor aurite. Era ceva cu totul nou pentru mine care, de multă vreme, nu mai văzusem decât câte o arouba trecând din când în când pe străzile din Pera. Boierilor le place nespus de mult să-și arate obiectele acestea, pe care dau sume foarte mari; căci nu sînt decît de fudulie, după un an sau doi se hârbuiesc, și trebuie dați alți bani, pe altele noi. (...) Deșertăciunea acestor boieri este atât de mare, încât nu se pot împiedica să nu-și arate luxul, chiar și în timp de ciumă." (Robert Walsh, 1820, cit. Neagu Djuvara, op. cit., p.111) Afirmațiile reverendului Walsh sînt confirmate de ungurul Sándor Veress care a scris despre plimbările protipendadei în grădina Cișmigiului și faptul că aceste ieșiri aveau ca scop principal „arătarea de sine, cu toate că aici nu se poate intra cu trăsuri. Astfel, dacă pe aleile cele mai frumoase abia se văd câteva persoane, pe partea stîngă a aleii principale se așază pe scaune doamnele și în fața lor îmbulzeala este atât de mare încât cu greu se poate circula." (Lajos Demény, *Sándor Verres despre Bucureștiul de altădată*, volumul **In Honorem Paul Cernovodeanu**, Editura Kriterion, București, p. 405) Boierii valahi „trăiesc într-un lux și într-o bogăție care cu greu pot fi depășite în vreuna din capitalele Europei. Balurile și petrecerile date de ei, cu rochiile și pietrele scumpe pe care le poartă soțiile lor, întrec orice închipuire." (Sir Robert Ker Porter, cit. Neagu Djuvara, op.cit., p.111) Pe de altă parte, în București este observat și un alt inedit obicei, uluitor pentru europenii care l-au aflat și descris: „(...) Vă dați seama că, într-o țară în care oamenii folosesc trăsurile în loc să-și folosească picioarele, aceiași oameni folosesc slugile în loc să-și folosească brațele. Nimeni nu are mai puțin de șase-șapte slugi, bărbați și femei, și aceasta doar în casele cele mai modeste. La boierii bogați, numărul slugilor este aproape nesfârșit." (Saint Marc Girardin, ibidem, pp.176-177.)

12. Neagu Djuvara, op. cit., p.168.

13. Ibidem, p.174.

14. Andrei Verres, op. cit., p.376.

15. Ibidem, p.383.

16. Ionescu Gion, op. cit., p. 80.

17. Dimitrie Bogdan, Aurel Ghinea, **Călăuza Drumețului**, Imprimeria Fundației Culturale Principele Carol, București, 1923, p. 5.

18. Constantin Giurescu, op. cit., p. 266.

19. Ibidem, pp. 267-268.

20. Ionescu Gion, op. cit., p. 80-82.

21. Neagu Djuvara, op. cit., p. 182.

22. Constantin Giurescu, op. cit., p. 272.

23. Neagu Djuvara, op. cit., p. 179.

24. Miklós Barabás în Andrei Verres, op. cit., p. 381. „(...) Bucureștenii sânt obișnuiți a învinui pentru orice lucru prost pe «Neamțul» așa că dacă din întâmplare vreun român în haine europene s'a lovit de vreun alt român ori l'a supărat întru ceva, primea răspunsul: Neamțule bețiv! Acest titlu deriva desigur din motivul că vinul fiind foarte ieftin, adică doi creițari ocaua, meșteșugarii nemți abuzând de el umblau beți prin oraș (...)»

25. Constantin Giurescu, op. cit., pp. 272-274. În veacul al XIX-lea, „structura etnică a Bucureștilor (...) suferă prefaceri radicale. (...) Recensământul din Decembrie 1830 mai deosebește o clasă a boierilor, o clasă de mijloc, partea duhovnicească, ovrei și slugi. La 1864 Statutul extinde și în Muntenia hotărârea din 1859 a Adunării ad-hoc a Moldovei de a desființa «privilegiile». După aceasta începe regrouparea structurii sociale și a Bucureștilor după criteriul liberal al avuției și al instrucției. Se conturează pătri sociale noi: a latifundiarilor, a conducătorilor politici, a liber-profesioniștilor, a funcționarilor. Funcțiunea economică devine aproape exclusiv străină, trecând pe seama elementelor aduse în țară de schimbarea spre apus a orientării economice a țării: a Evreilor, a Germanilor și a Ungurilor imigrați din Austria. Pătura socială a meșteșugarilor și negustorilor de stil oriental din epoca precedentă se dizolvă: o parte din Greci, Sârbi, Bulgari, Albanezi, se repatriază, (...) o altă parte din ei se asimilează Românilor și constituie împreună pătura conducătoare politică și funcționărească noului stat român. Cei ce rămân în meserii și negoț: Români și Evrei spanioli sânt covârșiți de valul gros al meșteșugarilor, comercianților și oamenilor de afaceri imigrați din Austria, la care se adaugă imigranți în număr mai mic din Rusia, Germania, Franța și Italia. Comparația între datele recensămintelor de la 1830 și de la 1878 învederează această transformare. La întâia dintre aceste date, Bucureștii cu o populație de aproximativ 70 000 de locuitori, numărau 1795 „sudiți” străini (dintre care 1226 Austrieci, 236 Ruși și unii și alții desigur, în mare parte, Evrei din Galiția, 158 Prusieni, 94 Englezi, 80 Francezi) și 2301 Ovrei, 563 capi de familie. După 47 de ani, din cele 62 000 de gospodării ale Bucureștilor (178.000 suflete) aproape o treime era sub protecțiune străină (17.500). Numărul covârșitor îl alcătuiau gospodăriile de supuși Austrieci (11.400), Ruși (2000), Eleni (1400), Turci (650). Germanii nu cifrau decât 750 de familii, Francezii 400, Italienii 200, Englezii 75. Numărul Evreilor (pământeni, austrieci și ruși) poate fi cunoscut din repartitia după confesiune: era de 21.000. Slugile și agricultorii, destul de numeroși încă în Capitală, sunt de neam român.” (**Enciclopedia României**, vol II, Imprimeria Națională, București, 1938, pp.556-557.)

26. Monica Spiridon, **On the borders of mighty empires: Bucharest, the city of merging paradigms**, manuscris. „(...) Bucharest has always been de facto a cosmopolitan town, host to writers of very diverse ethnic origins-Romania citizens as well as foreign residents. In Bucharest one can trace the beginnings of several modern literatures of the Balkans. From the 19th century, in the city existed a massive south-of-the-Danube Diaspora, Greek, Albanian and Bulgarian, which led to mutual knowledge, multilingualism and cosmopolitanism.(Papacostea-Danielopolu; Siupiur). Replacing the Slavic relay, the spiri-

tual area of Bucharest mediated the penetration of Western Europeanism in the Balkans. The inter-literary relations were direct, unmediated by translations, the Romanian language being well known by the foreign resident writers. Thus, Bucharest gradually assumed a catalytic role in the modeling of the Southeast European intellectuality. At the beginning, the relations were predominantly institutional-linked mainly to the process of printing and book distribution-and then improved, giving birth to some distinct intellectual tipologies. This assertion is valid for the immigrant Bulgarian intellectuals, for the teachers of the Greek academies from Bucharest, or for the first generation of writers of the Albanian Renaissance. Among consequences we can enumerate the sharpening of the identity perceptions: Me — The Other, which evolve in unpredictable directions, as well as unusual intensity of the sensitivity of the Romanian intellectuals towards models of the most varied origins. (Karnouh; Zub) Under these circumstances of maximum speculative receptivity, the processing and assimilation of paradigms create however delicate practical problems.”

27. **Enciclopedia României**, op. cit., pp. 556-557.

28. Nicolae Iorga, op. cit., pp. 206-207.

29. Ibidem, p. 261.

30. Neagu Djuvara, op. cit., p. 200.

31. Ionescu Gion, op. cit., p. 653-665.

32. Neagu Djuvara, op. cit., pp. 202-204.

33. Ibidem, pp. 201-202.

34. **Enciclopedia României**, op. cit., p. 556-557.

35. Ibidem, p. 558.

36. Dr. Nicolae Minovici, **Studiu asupra spânzurărei**, Atelierele Grafice I. V. Socecu, București, 1904. Doctorul Nicolae Minovici a acordat acestei clasificări următoarele comentarii: „(...) Ungurii sunt aci aceia care, ca naționalitate, dau spânzurărei contingentul cel mai mare și la care adăugând și numărul de 18 Români Transilvăneni avem un total de 66 care întrece cu numărul Românilor. Acest fapt se datorește poate și împrejurărei că în Ungaria pedeapsa cu spânzurarea există și astăzi. Numărul Românilor în raport cu străinii este foarte mic; din statistica noastră se vede că din 136 de spânzurați avem 33 Români și 103 Străini, adică a patra parte din totalul spânzuraților îl formează Românii. (...) Afară de aceasta, pe când în celelalte țări, spânzurarea se întâmplă foarte des pe la țară, la noi, din contră e foarte rară. (...) Din contră, la noi, orașele ne dau numărul cel mai mare de spânzurați. În ele găsim pe toți acei indivizi care, lipsiți de mijloace pentru susținerea vieții, și-au ales ca fel de sinucidere spânzurarea. Însuși orașele le oferă adesea cauzele determinante ale spânzurărei.” (pp. 26-27.)

37. Ținând cont că majoritatea liber profesioniștilor, a comercianților și meșteșugarilor specializați aparțin în mare majoritate populației alogene, putem reconstitui din perspectiva profesiunilor, clasificarea celor care s-au spânzurat în primii ani ai veacului nostru în București. Deși doctorul Nicolae Minovici susținea că un astfel de tip de clasificare nu este semnificativ deoarece profesiunile „nu sunt întru nimic cauze determinante în mărirea numărului spânzuraților”, numărul cel mai mare fiind al aceloră fără profesii specializate, acest clasament publicat în 1904 poate reconstitui structura socială marginală a bucureștenilor și în ce măsură această pătură socială numeroasă, în drumul său către modernizare ca mentalitate îndeosebi, a făcut față cu ușurință schimbărilor. Clasificarea este următoarea: „Fără profesii (23 din care 18 bărbați și 5 femei); servitori (8 bărbați și 11 femei); menageră (11 femei); cismari (10 bărbați); muncitori (9); funcționari și tâmplari câte 7 persoane; brutari (4); zugravi și birjari câte trei persoane; rentieri, cântăreți, zidari, jocari și fierari câte două persoane;

cerșetori, samsari și ipsosari (un bărbat și o femeie); dogari, căruțași, sacagii, brăgașii, medici, pălărieri, friseri, caretași, bucătari, institutori, școlari, lampagii, zodiași, croitori și tocilari, câte o singură persoană.” (Ibidem, pp.24-25.)

38. Doctorul Nicolae Minovici s-a născut la Rîmnicu Sărat, pe 23 octombrie 1868. După absolvirea facultății de medicină, ajunge într-o primă fază preparator în laboratorul de chimie al fostului său liceu în 1891 unde va și profesa între 1896-1899. În 1898, după susținerea tezei de doctorat va deveni medic legist al Tribunalului Ilfov, în 1899, precum și profesor de medicină legală la Școala de științe de stat. În 1901 îl găsim la Berlin unde lucrează la Institutul de anatomie patologică, iar în 1902 la Paris, unde urmează cursuri de psihiatrie medico-legală și antropologie. În 1915 va deveni conferențiar după ce înființase împreună cu o serie de colegi serviciul Salvării. Cu 1932 va prelua catedra de medicină legală din București (după o activitate bogată la Cluj după 1919, unde înființează un Institut de medicină legală și predă cursuri de medicină legală). Fondează revista de medicină legală (1936) după ce a reușit să determine înființarea Spitalului de urgență în 1934. Între 1937-1939 activează ca președinte al colegiului medicilor din județul Ilfov, iar apoi ca președinte al Colegiilor medicilor din România. Ulterior este numit primar în sectorul III Albastru și apoi al comunei suburbane Băneasa. Este creatorul muzeului de artă populară „vila cu clopoței” care îi poartă numele. Între lucrările de specialitate mai importante amintesc: **Tatuajurile în România** (1898); **Pericolul social al practicării ocultismului**; **Hereditatea în criminologie**; **Neomalthusianismul**, etc.

39. Și acest capitol este însoțit de o clasificare pe profesii a purtătorilor de tatuaje la începutul veacului în București. Pe de altă parte, doctorul Nicolae Minovici oferă într-o clasificare separată, perspectiva delictelor, a doua „profesiune” a unora dintre purtătorii de tatuaje. Cele două particularități cu o importantă semnificație socială, completează informațiile prezentate deja despre spațiul marginal bucureștean, acel areal tranzitoriu dintre urban și rural. După profesii, purtătorii de tatuaje sînt astfel clasificați: primii sînt muncitori (30 persoane); servitori (19, între care 2 femei); vizitii și plugari (10); militari (7); precupeți (6); cismari și mecanici cîte cinci; măcelari patru persoane; trei croitori, doi zidari și un desenator. Alții 14 (între care două femei și un copil) erau fără profesie. Din totalul celor 116 indivizi tatuați (cercetați la 1898), 85 au comis delikte după cum urmează: Cei mai numeroși au fost încadrați la delictul furt (36 persoane între care o femeie); omor (6 persoane), rănire (8, între care o femeie); vagabondaj (11 persoane); escrocherie (8, între care un copil); contrabandă (5); ultragiu și atentat la bunele moravuri, cîte două persoane pentru fiecare categorie și tîlhărie, două persoane. (Nicolae Minovici, **Tatuajele în România**, Stabilimentul Grafic I.V.Socecu, București, 1898, pp. 137-139.)

40. Doctorul C. Gh. Orleanu, **Dare de seamă asupra igienei, stărei sanitare precum și asupra mersului serviciului sanitar al capitalei pe anul 1914**, Institutul Grafic Universal, București, 1915, p 40.

41. Aceste informații sînt completate cu alte două tabele pe religii privind nupțialitatea și mortalitatea pe anul 1914. În primul caz, datele sînt următoarele: ortodocșii cu 2563 căsătorii contractate urmați de mozaici cu 382, catolici 176, protestanți 71, armeni 16 și mahomedani una. Cele 8114 decese înregistrate pe anul 1914, au fost clasificate confesional astfel: ortodocșii cu 6792 decese, mozaicii cu 723, catolicii cu 482, protestanții cu 180, armenii cu 23 și mahomedanii cu 17 decese. Mai sînt înregistrate 21 decese încadrate la religii necunoscute. Confruntînd cifrele natalității și mortalității pe anul 1914, s-a calculat un excedent de 2375 de născuți. Pe confesiuni situația s-a prezentat astfel: în timp ce unele confesiuni înregistrau un excedent important de născuți precum ortodocșii 2107, mozaicii

268, protestanții 40 și armenii 17 născuți, alte religii se aflau în deficit la acest capitol precum catolicii cu 27 nașteri și mahomedanii cu 9 nașteri. (Ibidem, pp. 107-111.)

42. Ibidem, p.70.

43. Dimitrie Bogdan, Aurel Ghinea, op. cit., pp. 19-21.

44. **București — ghid oficial**, Fundația pentru Literatură și Artă Regele Carol al II-lea, București, 1934, pp.14-100.

45. Prezentarea făcută de Cezar Petrescu, într-un stil mai mult sau mai puțin literar, este foarte sugestivă pentru a putea observa o atentă radiografie a modernizării societății bucureștene din perspectiva unui personaj nu numai literar, ci chiar a autorului însuși, drept pentru care o redau în întregime: „(...) Ca să ne înțelegi, trebuie să înțelegi farmecul acestui București, așa cum se afla înainte de pospăiala lui modernizare și de occidentalizare. Bucureștii cei mai apropiați de Orient decât de Apus. Acel din gravurile lui Raffet și Bouquet, cu cișmelele de la Filaret, unde Dinu Păturică, eroul lui Nicolae Filimon, ciocoiul cel nou, cumpără pentru postelnicul Andronache Tuzluc, ciocoiul cel vechi, apă boierească de un taler pe zi, încărcată la socoteală cu doi... Ca să înțelegi oamenii și stările de acum trebuie să te întorci în vremea lui Caragea și a lui Alexandru Constantin Moruz — acolo se află rădăcinile stărilor de azi, acolo nărvurile și tradiția, tot ce-i bun și ce-i rău, ce ne-a dat viață și ce ne-a pierdut. Occidentalizarea e numai lustru; a schimbat doar podul Mogoșoaiei în Calea Victoriei... Încolo? Fă o asemănare între ce a fost și ce este! Atunci cânta un calemgiu serenade cherei Duduca. Chera duduca există încă, numai serenada sună altfel și nu mai este cântată de un taraf sub geam. Există și kiramelele Arghira, Rozalina, Kalmuca, numai că se numesc Dolly, Renee, Mary sau Nina. Și bucatele cu cheltuială: chiabapurile, iahniile și plachiile, crapii umpluți cu stafide și coconari, papornița cu anason de Chio, chiar tămâiosul e tot de Drăgășani... Iar tarafurile de țigani, după care aleargă la hale și la Băneasa cheflii snobi în zori de zi, tarafurile acelea nu atrag oare junețea ostentivă de jazz-band-uri, de banjo și de havaiane, tocmai fiindcă în larma țambalagiilor se prelungesc metarhanelele și tumbelhelurile în jurul cărora se aduna toată gura-cască a mahalalelor, în ziua când se îmbrăca un nou boier, și în poarta curții domnești bași-bulucbașa striga numele și rangul boieriei? (...) În el nimic nu e nou... Totul a mai fost. Numai fața oamenilor e mai vulgară și plăcerile lor mai lacome. Încolo? În sala de bal a domniței Ralu, la Cișmeaua Roșie, protipendada juca menuet, cracoviană, cotilonul, valsul și ecoseul; la mahala gloata se mulțumea cu pristoleanca, chindia și zoralia. La ceaiurile dansante și la balurile de binefacere, nepoții și strănepoții slugilor lor de atunci dansează foxtrot, shimmy, tango și nu mai știu eu ce... Muzica de pe estradă e africană, americană, englezească, argentiniană, cubană; danțul și-a schimbat ritmul; dar numai un lucru n-a putut fi schimbat: cei care dansează acum sânt nepoții și strănepoții argaților care atunci dănuiau chindia și pristoleanca... Ne învărtim în aceeași lume; doar că unii coboară și alții se înalță; doar că și unii și ceilalți și-au schimbat chipul și portul... (...) În locul Marghioalei, nevasta serdarului Dumitrache Bogdănescu de la teatrul de scânduri înălțat la curtea banului Manolache Brâncoveanu, joacă la Național, ori la Teatrul Mic sau la Regina Maria actrițe care au poate mai mult talent, dar au mai puțin stil. În locul spectatorilor, veliți boieri cu bărbile albe, îmbrăcați în antereu de suvai alb cu vârgulițe de fir, cu fermeneu cu buhur ca paiul grăului și cu giubea de zuf albastru, vremea a adus în fotoliile de orchestră și în loji spectatori mai puțin veliți, în smoching și în jachetă, cu mustățile rase și cu chelie, iar la scară, în loc să aștepte butcile și carătele, așteaptă Rollsurile, Buickurile și Packardurile. Aceștia sânt însă strănepoții acelor. Ciocoi vechi sau ciocoi noi. Ceva din sângele morților a trecut în arterele viilor... (...) Dar nărvurile sânt tot acele și sub numele nou, oamenii tot aceiași... Pe domnii care vorbesc despre

occidentalizarea capitalei îi poftesc într-o zi de paradă pe Calea Victoriei. Atunci când măhălălile desfundate revarsă gloata să caște gura la defilările filmate de Serviciul geografic al armatei. În norodul asudat și ghiontindu-se, ca și soldații bătând talpa în asfalt, recunoști strănepoții norodului care se îmbulzea în jurul palatului domnesc cu pridvoare largi, unde voievodul se întindea pe divan să-și bea cafeaua și să-și sugă ciubucul. (...) Această așa-zisă capitală, această așa-zisă cetate fără nimic de cetate în ea a trăit și trăiește într-un veșnic azi, fără un ieri, fără un mâine.(...) E un oraș de «ce-am avut și ce-am pierdut!».” (Cezar Petrescu, *Calea Victoriei*, Editura Minerva, București, 1982, pp. 58-60.)

*

Adrian MAJURU este licențiat al Facultății de Istorie din București, MA din 1998 cu lucrarea Regele Carol al II-lea: mitul omului politic vs. miturile României „veșnice”. A publicat studii și articole în revistele 22, Magazin istoric și A Hét. În prezent este istoric la Muzeul Municipiului București.

Biserica și statul¹

LEV TOLSTOI

Credința este rațiunea pe care o dăm vieții, este ceea ce dă vieții putere și sens. Fiecare om viu caută acest sens și găsindu-l, trăiește în virtutea lui. Dacă nu-l găsește — moare. În această căutare omul se folosește de tot ce a fost produs de către omenire.

Tot ce a fost produs de către omenire se numește revelație. Revelația este ceea ce îl ajută pe om să înțeleagă sensul vieții. Iată care este atitudinea omului față de credință.

Însă ce ciudățenii vedem că se întâmplă? Dintr-o dată apar oameni care îl fac pe dracul în patru să-i facă pe alți oameni să se folosească neapărat de o anumită formă de revelație și nu de alta. Nu-și găsesc pacea sufletească atît timp cît alții nu acceptă forma lor de revelație, anume a lor, blestemă în stînga și în dreapta, execută, torturează, omoară cît le stă în putință dintre cei care nu sînt de acord cu dîinșii. Alții procedează la fel — blestemă, execută, torturează, omoară cît le stă în putință dintre cei care nu sînt de acord cu ceilalți. Vin alții noi — exact același lucru. Și astfel nu mai obosesc să se tot blesteme unii pe alții, să se tot execute, să se tot tortureze, să se tot omoare, ținînd-o morțiș că toți trebuie să creadă ca ei și numai ca ei.

La început am fost surprins de faptul cum o asemenea absurditate evidentă, o asemenea contradicție încă n-a nimic credința însăși? Cum au putut oamenii să continue să creadă în această minciună?

Și, într-adevăr, din punctul general de vedere, acest lucru rămîne de neînțeles și demonstrează odată în plus că orice credință este o minciună gogonată și că toate acestea sînt pur și simplu niște superstiții. Filosofii care domnesc acum nu fac decît să demonstreze și ele același lucru.

Privind toate acestea din punctul general de vedere și eu am ajuns inevitabil la recunoașterea faptului că toate credințele sînt niște minciuni omenesti, dar nu am putut să nu-mi dau seama că stupiditatea însăși a minciunii, caracterul ei evident, raportate la faptul că omenirea se lasă totuși înșelată de ea, arată că la temelia acestei minciuni se află ceva ne-mincinos.

Altfel, totul e atât de stupid încât efectiv nu poate cineva să se lasă tras pe sfoară chiar în halul acesta. Chiar însăși această predispoziție comună întregii omeniri, care trăiește cu adevărat, de a se lăsa înșelată, m-a determinat să admit importanța aceluia fenomen care servește drept cauză a minciunii.

Și ca urmare a acestei convingeri am început să analizez cu minuțiozitate învățătura creștină care servea drept temelie a minciunii întregii omeniri creștine.

Așa reiese din punctul general de vedere; însă, din punctul personal de vedere, din acel, în urma căruia fiecare om, inclusiv eu, ca să poată trăi, trebuie să aibă credință în sensul vieții — și are această credință — acest fenomen al violenței și forței prin care se caracterizează chestiunea credinței sare și mai tare în ochi prin absurditatea sa.

Într-adevăr, cum, pentru ce, cine poate avea nevoie ca cineva nu numai pur și simplu să creadă, ci să creadă la fel ca mine și numai ca mine? Omul trăiește, asta înseamnă că el știe sensul vieții. El și-a stabilit o anumită atitudine față de Dumnezeu, el știe adevărul și eu la rîndul meu îl știu. Exprimarea lor poate fi diferită (esența trebuie să fie una și aceeași — amîndoi sîntem oameni). Cum, în ce scop, ce mă poate determina să-i cer cuiva, oricine ar fi, să-și exprime credința neapărat ca mine?

A-i impune unui om să-și schimbe credința eu nu pot nici prin forță, nici prin vicleșug, nici prin minciună (falsele miracole).

Credința este viața lui. Cum aș putea să-l lipsesc de credința sa și să-i dau alta? E ca și cum i-aș smulge inima din piept ca să-i pun alta în loc. Eu voi fi în stare să o fac doar atunci cînd credința, și a mea, și a lui, sînt într-adevăr o vorbă goală și nu ceea ce-i dă vieții sale un sens. Adică un surrogat de inimă, iar nu inima cea adevărată. Mai mult, acest lucru este irealizabil, pentru că este imposibil să-l amăgești ori să-i impui omului să creadă în ceea ce el nu crede și, mai ales, este irealizabil, pentru că cel care crede — adică și-a stabilit o anumită atitudine față de Dumnezeu și de aceea știe că atitudinea omului față de Dumnezeu este chiar credința — nu-și poate dori să-i impună altui om să-și stabilească o anumită atitudine față de Dumnezeu prin intermediul forței sau minciunii. Acest lucru este imposibil, dar totuși se face, s-a făcut pretutindeni și întotdeauna; adică așa ceva nu putea fi făcut, pentru că e cu neputință să o faci, în schimb s-a făcut și se tot face ceva ce se aseamănă foarte mult cu aceasta; s-a făcut și se face un surrogat al credinței pe care unii oamenii îl bagă pe gîtul altora, iar aceștia din urmă acceptă acest surrogat, adică minciuna credinței.

Credința nu se poate impune de la sine și nu poate fi acceptată pentru ceva: violență, minciună sau profit; iată de ce aceasta nu este credință, ci minciună a credinței. Iar minciuna respectivă a credinței reprezintă vechea condiție a omenirii.

În ce constă această minciună și pe ce se bazează?

Cei ce amăgesc oare de ce să fi avut nevoie de minciună și oare cum se face că ea se mai menține încă nedemascată în ochii celor înșelați?

Nu voi vorbi despre brahmanism, budhism, confucianism, mahomedanism, care au cunoscut fenomene similare, nu pentru că ar fi imposibil să găsim și aici ceva asemănător. Oricine a citit despre aceste religii înțelege că respectivelor credințe li s-a întâmplat același lucru ca și creștinismului; ci voi vorbi exclusiv despre creștinism, dat fiind că ne este o credință cunoscută, scumpă și de care avem nevoie. În creștinism toată minciuna este construită pe noțiunea exagerată de biserică, noțiune care nu se întemeiază pe nimic și surprinde de la începutul studierii creștinismului prin absurditatea ei neașteptată și zadarnică.

Dintre toate noțiunile și cuvintele satanice nu există vreo noțiune sau vreun cuvânt mai satanic decât noțiunea de biserică. Nu există vreo noțiune care să fi cauzat mai mult rău, nu există vreo noțiune care să fi fost mai ostilă învățaturii lui Hristos, decât noțiunea de biserică.

În esență, cuvântul *ecclesia* înseamnă adunare și nimic mai mult, și anume, în acest sens se și folosește în Evanghelii. În limbile tuturor popoarelor echivalentul cuvântului *ecclesia* înseamnă casă de rugăciuni. Mai departe de aceste semnificații, în pofida existenței de 1500 ani a minciunii bisericii, acest cuvânt n-a intrat în nici o limbă. Potrivit definițiilor date cuvântului de către acei preoți ce au nevoie de minciuna bisericii, acesta nu este altceva decât un fel de precuvântare care sună astfel: tot ce voi spune de acum încolo este adevărul adevărilor, și dacă nu vei crede în el, atunci am să te ard pe rug, am să te blestem și obijduiesc în fel și chip. Noțiunea respectivă este un sofism necesar pentru anumite scopuri diabolice și rămîne o proprietate a celor care au nevoie de ea. În popor, și nu numai în popor, dar și în societatea și în mijlocul oamenilor culti, în pofida faptului că lucruri contrarii se învață în cateheze, această noțiune lipsește cu desăvîrșire.

Definiția respectivă (oricît de rușine mi-ar fi să o analizez cu toată seriozitatea, trebuie totuși să o fac, întrucît atîția oameni o prezintă într-un mod atît de serios ca pe ceva important) este absolut falsă. Cînd se spune că biserica este o uniune a celor cu adevărat credincioși, de fapt, nu se spune nimic (ca să nu mai zic de morții venerați), deoarece dacă voi afirma că o *capella* este o uniune a tuturor muzicanților adevărați, se va dovedi că nu am afirmat nimic de vreme ce nu am specificat ce anume numesc drept „muzicanți adevărați”. Însă, potrivit teologiei reiese că cei cu adevărat credincioși sînt cei ce urmează învățătura bisericii, adică se află în biserică. Dar asemenea credințe există cu sutele, definiția nu spune nimic și s-ar părea că este la fel de inutilă ca cea care definește *capella* drept uniune a muzicanților adevărați; mai mult, imediat întrezărim vîrfurile veninoase al acului în spatele acestei definiții. Biserica este adevărată și una singură, în ea se află și păstorii, și turma; iar păstorii, stabiliți de Dumnezeu, propovăduiesc

această unică și adevărată învățătură, adică: „Cu voia lui Dumnezeu, tot ce vom spune este adevărul adevărat”. În rest, nimic. Toată minciuna e aici, e în cuvîntul și noțiunea de biserică. Iar sensul acestei minciuni este doar acela că există oameni care sînt gata să treacă orice și pe oricine prin foc și sabie ca să-și bage credința pe gîtul altora, care ard de dorința mistuitoare de a-i învăța pe alții cum și în ce aceștia ar trebui să creadă. Oare de ce să fi avut ei atîta nevoie de a-i învăța pe alții credința? Dacă ei ar avea credința adevărată, ei ar fi știut că aceasta este sensul vieții, relația intimă cu Dumnezeu pe care fiecare om o stabilește de unul singur și de aceea este imposibil să înveți credința. E posibil doar să le bagi oamenilor pe gît minciuna credinței, falsa credință. Pentru ce? Cel mai simplu răspuns ar fi că popa vrea plăcinte și ouă, arhierul — castel, kulebiaka² și sutană de catifea. Însă un asemenea răspuns este insuficient.

Fără îndoială, acesta este motivul lăuntric, psihologic pe care se sprijină minciuna. Dar cum nu este suficient să spunem că e posibil ca un singur om (călăul) să se hotărăscă să ucidă un alt om față de care el nu nutrește nici o ură doar pentru a fi răsplătit cu votcă, colaci și cămașă roșie³, tot așa nu este de ajuns să spunem că mitropolitul de Kiev, cu toată gașca lui de călugări, burdușește cu paie la saci, minindu-i drept moaște de prea cuvioși, doar pentru a avea un venit de 30 000 ruble⁴. Și una, și alta, sînt prea îngrozitoare, prea scîrboase și împotriva firii omenești ca o astfel de explicație simplă și vulgară să fie de ajuns. Atît călăul, cît și mitropolitul, explicîndu-și fapta, vor invoca o serie întreagă de dovezi a căror temelie principală este tradiția istorică. „Omul trebuie executat. Oamenii s-au executat unii pe alții de cînd e lumea. Dacă eu nu vreau să execut, se va găsi altcineva care să o facă în locul meu. Cît mă privește, sper să execut, cu ajutorul Domnului, mai bine decît oricine”. Tot așa vorbește și mitropolitul: „Venerarea exterioară a lui Dumnezeu este necesară. De cînd e lumea oamenii au venerat moaștele prea cuvioșilor. Moaștele din peșteri se venerează, oamenii vin să li se închine. Eu, cu ajutorul lui Dumnezeu, sper să folosesc cît mai pe placul Lui banii pe care i-am cîștigat prin sacrilegiu și minciună”.

Ca să înțelegem minciuna credinței, trebuie să ne îndreptăm atenția către începuturile și izvorul minciunii. Vom vorbi acum despre ceea ce știm cu privire la creștinism. Îndreptîndu-ne atenția către începuturile învățaturii creștine, găsim în Evanghelii o învățătură care exclude direct orice venerare exterioară a lui Dumnezeu, o condamnă și nu admite, cu o claritate deosebită, în special tendința de a-i dăscăli pe alții. Însă, vedem că din timpurile lui Hristos și pînă în zilele de astăzi, învățătura a deviat de la temeliile stabilite de Hristos. Această deviere începe din timpurile apostolilor și, în special, de la acel mare amator de a-i dăscăli pe alții care a fost Pavel; cu cît se răspîndea creștinismul, cu atît mai mult și mai mult acesta deviază, însușindu-și apucăturile acelei venerări exterioare a lui Dumnezeu care a fost atît de limpede și neechivoc denunțată de Hristos. În

creștinismul timpuriu noțiunea de biserică se folosește doar în raport cu toți acei ce-mi împărtășesc credința pe care o consider adevărată — o noțiune într-adevăr justă, dacă ea presupune exprimarea credințelor nu prin cuvinte, ci prin viața însăși, întrucât credința nu poate fi exprimată prin cuvinte.

Noțiunea de biserică adevărată a mai fost folosită ca argument împotriva celor cu viziuni diferite, însă pînă la împăratul Constantin și Conciliul de la Niceea, biserica este doar o noțiune. De la împăratul Constantin și Conciliul de la Niceea, biserica devine un fapt săvîrșit și cauză a minciunii. Acum începe acea minciună a mitropoliților cu moaște, a popilor cu euharistia, Iverilor, sinoadelor etc., care ne surprind și îngrozesc așa de tare și sînt într-atît de hidoase și odioase, încît nu le putem explica doar prin profitul și avantajele urmărite de către persoanele respective. Această minciună este veche și nu pornește doar de la avantajele și profiturile urmărite de către persoane particulare. Nu există un asemenea monstru, o asemenea bestie de om care s-ar hotărî să o facă, dacă nu i s-ar spune că e primul și dacă nu ar fi existat și alte cauze. Cauzele care au condus către acest lucru au fost rele. „Le veți cunoaște după roadele lor”. Răul a existat chiar de la început — ura, mîndria omenească, prigonirea lui Arie și alții; apoi a mai apărut un rău, mai mare decît primul — unirea creștinilor cu puterea. Puterea — împăratul Constantin aflat, potrivit noțiunilor păgîne, pe culmile măreției omenești (pe împărați se obișnuia a-i pune chiar în rînd cu zeii) acceptă creștinismul, dă exemplu întregului popor, convertește poporul și dă o mîină de ajutor împotriva ereticilor și inaugurează prin intermediul unui conciliu ecumenic o singură și adevărată credință creștină.

Credința creștină *adevărată* este astfel stabilită pentru odată și totdeauna. A fost atît de firesc să te lași înșelat de această minciună, și pînă în prezent, oamenii mai cred în caracterul salvator al evenimentului dat.

Iar acesta a fost acel eveniment cînd majoritatea creștinilor și-au renegat credința, cînd marea lor majoritate a pornit cu numele creștin în frunte pe un drum păgîn pe care-l tot bătătorește pînă în prezent. Carol cel Mare, Vladimir¹ procedează la fel. Iar minciuna bisericii continuă să existe și astăzi. Ea constă în faptul că acceptarea creștinismului de către putere a fost necesară pentru cei care înțelegeau litera și nu spiritul creștinismului, pentru că acceptarea creștinismului fără a renunța la putere este o bătaie de joc a creștinismului și denaturarea lui.

Sfînțirea puterii de stat este un sacrilegiu, înseamnă pieirea creștinismului. Trăind 1500 de ani sub jugul acestei uniuni monstruoase a pseudocreștinismului cu statul, trebuie să depunem acum eforturi uriașe ca să dăm uitării toate sofismele complicate, cu ajutorul cărora timp de 1500 ani, în avantajul puterii pretutindeni și întotdeauna, schilodind toată învățătura lui Hristos pentru a o face compatibilă cu puterea, s-a încercat să se explice sacralitatea, legitimitatea statului și posibilitatea ca el să fie creștin. În esență, însă, formula „stat creștin” înseamnă

același lucru ca și cuvintele: gheață caldă sau fierbinte. Una din două: sau stat, dar fără creștinism, sau creștinism, dar fără stat.

Ca să înțelegem acest lucru trebuie să uităm toate acele fantezmagorii în care am fost educați cu atîta osîrdie și să ne întrebăm direct ce sens au științele istorice și juridice pe care toți le învață de zor.

Științele respective nu au nici un fel de temelie. Toate aceste științe nu sînt altceva decît apologia violenței.

Era pe vremuri în Roma un cuib de tîlhari; el a început să crească și să se extindă prin jafuri, violențe, omoruri; el a pus stăpînire peste popoare. Tîlharii și urmașii lor, cu toată șleahța lor de hatmani în frunte — care se numeau ba Cezar, ba August — prădau și chinuiau în mod draconic popoarele pentru a-și satisface poftele. Unul din urmașii acestor tîlhari de frunte, Constantin, după ce a citit o mulțime de cărți și suprasaturat fiind de viața putredă de desfrîu pe care a dus-o pînă atunci, credințelor vechi le-a preferat unele dogme ale creștinismului.

El a preferat liturghia sacrificiilor omenești, pe Dumnezeu unul cu fiul Hristos lui Apollon, Venera și Zeus, poruncind ca această credință să fie oficializată și răspîndită printre cei ce se aflau sub puterea lui.

„Împărații domnesc peste popoare, între voi să nu fie așa. Nu ucide, nu preacurvi, nu avea bogății, nu judeca, nu condamna. Rabdă răul.” Nimeni nu s-a grăbit să-i spună lui Constantin despre toate acestea. „Dorești să te numești creștin și să continui să fii hatman de tîlhari, să bați, să dai foc, să porți războaie, să preacurvești, să torturezi, să execuți și să te lăfăi în bogății? Se poate.” Și aceștia i-au arătat ce înseamnă creștinismul. Ei i-au aranjat creștinismul de care avea nevoie. I l-au aranjat frumușel, încît mai bine nici că se putea. Ei au prevăzut că, după citirea Evangheliei, el ar putea să-și dea seama că acolo e nevoie de toate acestea, adică de adevărata viață creștină, pe lîngă ridicatul catedralelor, bazilicilor și umblatul în ele. Ei au prevăzut acest lucru și i-au aranjat cu cea mai mare prudență un creștinism care să-i permită să trăiască pe veci, păgînește, fără a se sinchisi. Pe de o parte — Hristos, fiul lui Dumnezeu, a venit pe pămînt doar ca să ispășească păcatele lui Constantin și ale lumii întregi. Acesta fiind rostul morții lui Hristos, Constantin poate trăi cum vrea. Dar aceasta nu a fost de ajuns — trebuia să mai ai voie să te pocăiești și să înghiți o bucată de pîine cu vin, asta e salvarea ta, și ți se va ierta totul. Însă ei nu numai că nu s-au mulțumit cu toate acestea — i-au mai sfințit pînă și puterea-i tîlhărească, au zis că e de la Dumnezeu și l-au uns cu ulei. În schimb și el a aranjat lucrurile pe placul lor — adunări de popi, a poruncit să se trîmbezeze în lung și în lat care trebuie să fie atitudinea fiecărui om față de Dumnezeu și a obligat fiecare om să o repete.

Și toată lumea a rămas mulțumită. Și iată că de 1500 de ani această credință există în lume, și alți hatmani de tîlhari și bandiți au oficializat-o, și toți au fost miruiți, și toți, absolut toți, sînt de la Dumnezeu. Dacă un ticălos îi pradă pe toți,

omoară cu nemiluita popoare întregi, de îndată îl vor mirui — el e de la Dumnezeu. La noi, ucigaşa propriului său soţ — o desfrînată⁶ — a fost de la Dumnezeu, iar la francezi — Napoleon. Cît priveşte popii, ca să vezi frate, ăştia nu numai că sînt de la Dumnezeu, ăştia mai-mai că sînt ei înşişi dumnezei, pentru că în ei, vezi bine, şi-a găsit lăcaş sfîntul duh. Şi în Papa, şi în sinodul nostru cel cu sleahta lui de comandanţi-funcţionari.

Şi de îndată ce se găseşte un asemenea miruit, adică un hatman de tîlhari, căruia îi tună tam-nisam să nimicească un popor străin sau pe al său — acuşicălea îi şi pregătesc apă sfinţită, îl dau cu ea din cap pînă-n picioare şi din picioare pînă-n cap, îi flutură pe dinaintea ochilor crucea (acea cruce pe care a murit Hristos cel sărac lipit pămîntului pentru faptul că a îndrăznit să-i demaşte anume pe aceşti tîlhari) şi-l binecuvîntează să bată, să spînzure, să taie capetele.

Şi totul ar fi mers bine, însă nici aici nu au reuşit să se împace, nici unde nu începură miruiţii a se numi unii pe alţii tîlhari (ceea ce sînt în realitate), nici unde nu începură popii a se numii unii pe alţii mincinoşi (ceea ce sînt în realitate); iar poporul a început la rîndul său să tragă cu urechea şi a încetat să mai creadă şi în cei miruiţi şi în păzitorii sfîntului duh, învăţînd de la ei cum trebuie să-i numească, aşa cum de fapt îşi spun unii altora, adică tîlhari şi mincinoşi.

Despre tîlhari însă, veni vorba doar pentru că ei i-au pervertit pe mincinoşi. Noi vorbim aici de mincinoşi, de pseudocreştini. Ei au devenit pseudocreştini după ce s-au unit cu tîharii. Şi nu putea să fie altel. Ei au părăsit calea cea dreaptă din primul minut în care l-au sfinţit pe primul împărat şi l-au convins că el, prin forţă, va fi capabil să ajute credinţa — credinţa despre smerenie, sacrificiul personal şi răbdarea jignirilor. Toată istoria bisericii pe care o ştim cu toţii, cea demitizată, adică istoria ierarhiei aflate sub puterea împăraţilor, este un şir de încercări zadarnice ale acestei ierarhii nenorocite de a păstra adevărul învăţăturii, propovăduindu-l prin minciună şi abătîndu-se de la el în fapt. Semnificaţia ierarhiei se bazează numai pe învăţătura pe care ierarhia vrea să o propovăduiască. Învăţătura vorbeşte de smerenie, abnegaţie, dragoste, sărăcie; dar învăţătura este propovăduită prin forţă şi rău.

Ca să existe ceea ce ierarhia vrea să-i înveţe pe alţii, ca să existe ucenicii, nu este nevoie să te lepezi de învăţătură, dar ca să te purifici pe tine însuţi şi să lepezi unirea-ţi nelegiuită cu puterea, trebuie să ascunzi prin diferite şiretlicuri esenţa învăţăturii. Iar pentru aceasta e necesar să transferi centrul de greutate al învăţăturii nu în esenţa ei, ci în aspectul ei exterior. Anume de asta se şi ocupă ierarhia.

Deci: sursa acelei minciuni care este propovăduită de biserică, sursa ei deci este unirea ierarhiei, sub numele de biserică, cu puterea, cu forţa. Originea faptului că oamenii vor să-i înveţe pe alţii credinţa este că adevărata credinţă îi demască pe ei înşişi, de aceea dînşii au nevoie să substituie credinţa adevărată cu una născocită, falsă, care să-i justifice.

Credința adevărată poate fi pretutindeni, numai acolo nu unde ea devine instrument al forței — nu în credința de stat. Credința adevărată poate fi cuprinsă în toate așa-zisele schisme, eresuri, dar cu siguranță nu poate fi găsită acolo unde ea s-a unit cu statul. Pare straniu să o spun, dar denumirea de credință „ortodoxă, catolică, protestantă”, așa cum aceste cuvinte au prins rădăcini în limba obișnuită, nu înseamnă altceva decât credința unită cu puterea, într-un cuvânt, credința de stat. De aceea ea este falsă.

Noțiunea de biserică, adică unitatea de gândire a celor mulți, a majorității, și apropierea de sursa învățaturii în primele două secole ale creștinismului au fost, cu toate acestea, doar unul din proastele argumente exterioare. Pavel zicea: „Eu știu de la Hristos însuși”. Altul zicea: „Eu știu de la Luca”. Și toți ziceau: noi gândim corect și drept dovadă a corectitudinii gândirii noastre este faptul că sîntem o mare adunare, eclezia, biserica. Și numai de la Conciliul de la Niceea, pus la cale de împărat, a început — pentru o parte a celor care împărtășeau aceeași credință — minciuna directă și palpabilă. „Și a pogorît peste noi Sfîntul Duh”, așa au început să vorbească atunci. Noțiunea de biserică a devenit nu numai un prost argument, ci puterea însăși pentru unii. Ea s-a unit cu puterea și s-a prostituat, încetînd să mai fie credință și devenind minciună.

Ce învață creștinismul, dacă e să-l înțelegem drept învățătură a oricăreia dintre biserici sau a tuturor bisericilor?

Analizați cum doriți, amestecînd și clasificînd, dar toată învățătura creștină se va descompune imediat în două secțiuni distincte: pe de o parte învățătura despre dogme, de la divinitatea fiului, duhului, relațiilor dintre aceștia și pînă la euharistie cu vin sau fără vin, cu pîine dospită sau nedospită, și pe de altă parte învățătura morală despre smerenie, a nu judeca și a nu condamna, a nu fi zgîrcit și hapsîn, puritatea trupească, familială, eliberarea de jugul lanțurilor, dragostea de pace. Oricît de mult s-ar strădui învățătorii bisericii să amestece aceste două aspecte, ele niciodată nu s-au amestecat și, ca în cazul uleiului cu apa, ele s-au îndepărtat mereu una de alta — cu picături mari și mici.

Diferența dintre aceste două aspecte ale învățaturii este limpede pentru oricine, precum oricine poate urmări roadele pe care le-a avut în parte fiecare din ele în viața popoarelor, și poate trage concluzii pe baza acestor roade, care din cele două aspecte este mai important și, dacă se poate spune, mai adevărat. Cu cît este mai adevărat unul decât celălalt? Privești creștinismul dintr-o parte și te cutremuri de groază. Fără excepții, de la început și pînă la sfîrșit, pînă în timpurile noastre, oriunde ți-ai arunca privirea, indiferent de dogma pe care o iei în considerare, de la dogma divinității lui Hristos pînă la felul în care îți potrivești degetele pentru a-ți face semnul crucii și împărtășania cu vin sau fără vin — roadele tuturor acestor munci mentale istovitoare, efectuate pentru a clarifica dogmele au fost întotdeauna aceleași: ură, resentimente, ranchiună, execuții, exiluri, persecuții, maltratarea femeilor și copiilor, ruguri, torturi.

Dacă îl privești ca o învățătură morală, de la însingurarea în pustiu pentru comunicarea cu Dumnezeu pînă la obiceiul de a împărți colaci în ocne și pușcării, iar roadele acestor lucruri reprezintă toate noțiunile noastre despre ce este binele, tot ce este luminos și aduce bucurie și alinare sufletească, tot ce ne servește drept făclie în istorie.

Cei în mințile cărora încă nu s-au clarificat roadele celor două aspecte, puteau să se înșele, și puteau să nu se înșele. Precum puteau să se înșele și cei care erau antrenați cu toată sinceritatea în disputele aprinse asupra dogmelor, fără a observa însă, că prin aceste dogme ei îl slujesc pe diavol și nu pe Dumnezeu, fără a observa că Hristos spunea sus și tare că el a venit să distrugă toate dogmele; puteau să se înșele și cei care, moștenind predicile de gloriificare a acestor dogme, s-au ales cu o asemenea educație mentală sucită, încît nu mai sînt capabili să-și vadă greșeala; de asemenea, pot să se înșele și cei întunecați pentru care dogmele respective nu reprezintă altceva decît cuvinte și născociri fantasmagorice, dar noi, cei cărora li s-a deschis sensul inițial al Evangheliei, acel sens ce neagă orice dogme, noi care avem în fața noastră roadele produse de aceste dogme pe parcursul istoriei, noi însă, nu mai avem nici un drept de a greși. Istoria pentru noi este o verificare a autenticității învățăturii, o verificare chiar de ordin mecanic.

E nevoie sau nu de dogma despre zămisirea neprihănită a lui Hristos? Ce roade a adus? Ură, înjurături, glume nesărate și bătaie de joc. A fost vreun folos de pe urma ei? Nici unul. Învățătura care ne spune că nu trebuie pedepsită femeia destrăbălată, e nevoie de ea sau nu? Mii și mii de ori oamenii s-au înmuiat cînd li s-a amintit această întîmplare.

Sau: au existat vreodată dogme asupra cărora să cadă de acord toată lumea? Nu. Dar asupra faptului că trebuie să dai săracului? Toți.

Și iată că, în primul rînd, avem dogme asupra cărora nimeni nu cade de acord, ce nu trebuiesc nimănui, care împing oamenii pe drumul pierzaniei. Toate acestea le-a dat și le dă drept credință ierarhia, iar în al doilea rînd, cu ceea ce toată lumea este de asemenea de acord, de ceea ce toți au nevoie și de cea ce salvează oamenii, pe toate acestea ierarhia, deși nu a îndrăznit să le nege, nici nu a îndrăznit să le prezinte drept învățătură, pentru că această învățătură neagă ierarhia însăși. □

NOTE

1. Între anii 1877-1880, imediat după terminarea romanului *Ana Karenina*, Tolstoi a trecut printr-o profundă criză sufletească. Nu-și vedea rostul vieții, îi era rușine de propriul talent literar, manifesta o indiferență totală față de faima sa mondială și statutul său de nobil, îl preocupa gîndul sinuciderii. A crezut că va putea ieși din această criză prin ortodoxie. Timp de trei ani a trăit ca un ascet, după cele mai severe canoane ortodoxe, respectînd toate slujbele, posturile etc., dar este șocat de fățarnicia „slujitorilor Domnului” și de cea a enoriașilor, de obscurantismul dogmelor, și pînă la urmă se apucă să studieze de unul singur Biblia și marile

învățăături religioase ale omenirii. Și ajunge la concluzia că învățătura bisericească și cea a lui Hristos sînt două lucruri total diferite. Tolstoi ajunge să nege divinitatea lui Hristos, dogmele, miracolele și își axează credința doar pe „învățătura propriu-zisă” a lui Hristos pe care a urmat-o pînă la sfîrșitul vieții sale. În ultimii săi ani, Tolstoi se apropie tot mai mult de budism și învățătura lui Khrisna, cu toate că nu obosea să spună: „Creștinismul îmi este cel mai scump”. El considera statul și creștinismul drept lucruri incompatibile și a fost unul din susținătorii fervenți ai „neopunerii la rău”. Considera că un creștin adevărat nu poate nici să poarte armă, nici să participe într-un fel sau altul la treburile statului, nici să se opună celor care vor să-l obișduiască. A renunțat la avere, la statutul de nobil, și timp de 30 de ani a dus viața unui om sărac lipit pămîntului. Vegetarian convins, avea repulsie față de orice violență și vedea sensul vieții în perfecționarea propriului suflet și renunțarea la propriul bine pentru ai ajuta pe alții. Datorită faimei sale, autoritățile rusești ale timpului nu au îndrăznit să-l supună la persecuții, în schimb au umplut Siberia cu cei care au încercat să răspîndească ideile și cărțile sale. Lucrările sale filozofice, religioase și politice au fost fie interzise, fie supuse unei cenzuri severe din partea autorităților țariste și a bisericii ortodoxe ruse. De aceea, majoritatea scrierilor neliterare ale lui Tolstoi au văzut lumina tiparului în tiraje foarte reduse fie în Anglia, fie în alte țări occidentale.

Articolul „Biserica și statul” a apărut pentru prima oară în Germania. În Rusia a fost publicat în 1904 și 1906. Ambele ediții rusești au fost confiscate de autorități și arse pe rug.

Această — după cunoștințele noastre — primă ediție în limba română este datorată colaborării generoase a dlui Gabriel Mumjiev din Chișinău, care a tradus articolul din publicația *Tolstovskii Listok, Zapresionii Tolstoi* (Foița tolstoiană. Tolstoi cel interzis.) și care ni l-a pus cu generozitate la dispoziție.

2. Turtă mare garnisită cu carne de vită, porc sau pește (n. trad.).

3. Plata pe care o primeau călăii în Rusia în sec. 19 și la începutul sec. 20 pentru execuții (n. trad.).

4. O sumă mai mult decît impunătoare în Rusia acelor timpuri (n. trad.).

5. Primul țar rus care a trecut la religia creștină și a inițiat creștinizarea Rusiei (n. trad.).

6. Tolstoi se referă la Ecaterina a II-a (n. trad.).

Traducere din limba rusă de Gabriel Mumjiev



Apropieri literare și culturale româno-maghiare

MIRCEA POPA

ED. DACIA, CLUJ 1998

S-a afirmat nu o singură dată că în societățile tradiționale, lipsa exercițiului democrației și liberalismului face ca vocația comunicării și a toleranței, condiție a cunoașterii reale, să aparțină doar elitelor intelectuale. De acestea din urmă depinde amortizarea conflictelor ce amenință oricând să izbucnească în această parte de Europă (balcanică ori ne-balcanică, depinde de felul în care ne

asumăm noi această poziție pe harta mentală a unui continent divizat între civilizația apuseană și cea răsăriteană). Nu se pune nicidecum în discuție „dialogul prin somație”, de tipul celui impus ca paravan al totalitarismului în societatea comunistă, ci dialogul autentic, tolerant și democratic, care are acum șanse reale de a se materializa. Și aceasta, mai cu seamă, în spațiul de predilecție al multiculturalității, care este Transilvania, un spațiu unde identificarea națională și culturală s-a făcut și se va face mereu prin raportare la alteritatea de lângă noi. Că această raportare a fost pe plan politic mai mult antitetică, din perspectiva duratei lungi a istoriei, este un fapt incontestabil. Dar, la fel de adevărat este că la nivel cultural și, în special literar, în ecuația dialogului, elementele participative și-au găsit numitorul comun: recunoașterea reciprocă a valorilor printr-o operație de eludare a reprezentărilor stereotipe și, mai ales, arhetipale, cu privire la Celălalt. Acesta este de fapt mobilul comparatismului literar și imagologic, care a înregistrat un remarcabil progres în deceniile care au urmat marilor conflagrații mondiale, tocmai în sensul depășirii hiatusului de comunicare interumană și interculturală. Iată de ce excelenta carte **Apropieri literare și culturale româno-maghiare** a profesorului și cercetătorului clujean, dr. Mircea Popa, eruditul specialist în istoria literaturii române, cu generoase preocupări în domeniul literaturii comparate, se înscrie în demersul de mare actualitate al comparatismului.

Depășind stadiul influențelor literare româno-maghiare, autorul pătrunde în straturile mai profunde ale acestor contacte, și anume: receptarea și imaginea literară

a Celuilalt, din care decurg, în spiritul interdisciplinarității, atitudinile și comportamentele asociate. La nivelul mentalității colective, a scrie despre reprezentări individuale ale Celuilalt, de-a lungul istoriei, poate avea ca efect defularea sau compensarea unor reprezentări tipizante cu privire la sine prin raportare la alteritate, fie că acestea sînt de inferioritate (miraj și manie), de superioritate (fobie) sau complementare (filie). Ori, ceea ce ne oferă profesorul Mircea Popa, este tocmai un istoric al momentelor exemplare ale apropiierilor constituind tezaurul comun al imaginarului româno-maghiar, ținînd cont atît de atitudinile simple, elementare, cît și de cele nuanțate ale omului de cultură, recurgînd la o minuțioasă analiză a discursului asupra Celuilalt și confruntînd rezultatele cu datele puse la dispoziție de o vastă documentare asupra conjuncturii istorice (politică, socială, culturală). Putem reafirma cu această ocazie, unul din punctele programatice esențiale ale metodologiei imagologice, susținut de Daniel-Henri Pageaux (unul dintre fondatorii școlii imagologice comparate franceze) și anume, faptul că cercetarea este cea care condiționează metoda și nu invers, pentru că este vorba de a explica și nu de a verifica sau dovedi. (*L'Imagerie culturelle: de la littérature comparée à l'anthropologie culturelle*, în *Syntesis*, 1983, pp. 80-88). Într-adevăr, comparatistul nu se lansează în a exprima judecăți tranșante asupra veridicității unor reprezentări literare cu privire la Celălalt, ci menirea lui este să le analizeze și, prin aceasta, să ajungă la relativizarea stereotipilor instaurate în imaginarul colectiv. „*Dacă dorim să relansăm studiile comparatiste — continuă profesorul francez — să încercăm să nu ne mărginim la analize pur estetice și să reafirmăm dreptul studiului istoric*”, iar „*literatura să regăsească drumul anchetei istorice, al studiului social, în complexitatea claselor, atitudinilor mentale, a ritmurilor istorice, a conjuncturii evenimențiale a duratei lungi; să consimtă a confrunta rezultatele lecturilor sale cu datele istorice, sociale, politice*”. Studiul comparatist, literar și imagologic, prin suplețea și permeabilitatea sa, are posibilitatea de a transcende granițele geografice ori mentale dintre popoare, încorporînd valorile naționale în creuzetul comun al culturii universale. Acesta este idealul care a făcut posibile apropiierile româno-maghiare la nivelul elitelor culturale și literare, datorate deschiderii spre alteritate pe care a adus-o cu sine enciclopedismul renașcentist și luminist, cosmopolitismul și studiile asupra particularităților rasiale ale secolului al XVIII-lea, reevaluarea identității etnice și cultivarea particularităților sub impulsul Reformei, deșteptarea sentimentelor naționale prin suflul revoluționar al Romantismului și, în fine, afirmarea conștiinței naționale în noua configurație europeană pe care o anunțau primele decenii ale secolului XX. Sînt etape ale conștientizării de sine a popoarelor Europei, cu privirea atentă, însă, spre Celălalt, împreună cu care, sau împotriva căruia, se pătrunsese în concertul european. În acest proces al cristalizării conștiinței naționale, pentru popoarele făcînd parte din mozaicul imperial al Ungariei și al Austro-Ungariei, cultura devenea modalitatea ideală de emancipare, printr-o fericită combinație a

valorilor tradiționale cu cele ale culturii apusene constituită în model. Sînt etape experimentate în paralel ori în comun, de-a lungul istoriei de oameni de cultură români și maghiari, care au optat pentru soluția pragmatică a colaborării: traduceri, spectacolele teatrale, corespondența, presa, reuniunile literare, cluburile etc. ofereau terenul propice schimbului de experiență și împărtășirii din realizările literare ale Celuilalt. Nu de puține ori traduceri maghiare din literatura universală au servit ca intermediari pentru cele românești ori, școlile, colegiile și universitățile maghiare care i-au familiarizat pe tinerii români cu gîndirea progresistă apuseană, ori presa și tipografiile în care aceștia și-au putut manifesta propriile idealuri naționale. Profesorul Mircea Popa atrage în mod necesar atenția asupra condițiilor politice care i-au îndreptat pe români spre mediile culturale maghiare, afilierea nefiind deliberată, ci conjuncturală, ceea ce ne ferește de idealizarea sau mitizarea unei stări de fapt complexe. Pronunțîndu-se încă din primele pagini împotriva cultivării prejudecăților, resentimentelor și idiosincraziilor, autorul reliefează în special întîlnirile, influențele și stimulările reciproce, similitudinile și interferențele, iar depărtările și divergențele fiind privite ca puncte de referință ale apropierii.

Periplul istoric al confluențelor literare și culturale româno-maghiare pornește odată cu primele capitole destinate secolelor XVI-XVII, unde apar personalitățile aparținînd ambelor culturi (Nicolae Olahus, Mihail Halici, Gavril Ivul, Geoge Buitul, Ioan Căianul), dar și primele cărți în limba română traduse sub presiunea cercurilor calvinești și luterane din Transilvania (*Biblia* din 1582 sau *Catehismul* din 1647). Autorul nuanțează ambivalența gestului din urmă, aflat în același timp sub semnul prozelitismului Reformei dar și al încurajării limbii naționale în scrierile religioase de cea mai largă folosință. Avansînd în timp, raporturile româno-maghiare în Transilvania înregistrează un progres considerabil sub influența luminilor europene, în speță a reformismului iosefin, implicînd toleranța religioasă și națională, desființarea cenzurii, stimularea tiparului, înființarea de școli și instituții de cultură, reforme îndeosebi de natură culturală, administrativă, vizînd mai puțin structurile de bază ale existenței social-politice și economice. Apar societăți literare și culturale comune, româno-maghiare, pe fundamentul vechilor societăți francmasonice, tolerante, internaționaliste și umanitare. Aflăm, de pildă, că din *Loja Sf. Andrei* făceau parte, la Sibiu și Cluj, personalități ca Bruckenthal și Hochmeister, György Bánffy și Molnar Piuriu. Acesta din urmă va crea mai tîrziu *Societatea literară* (1774), avînd în program sprijinirea presei naționalităților din Transilvania, inclusiv periodicele românești. Alte societăți naționale apărînd pe scena culturală a Transilvaniei, vor fi: *Magyar Nyelvtudományi Társaság* (1793) a lui György Aranka și Sámuel Gyarmathy de la Tîrgu-Mureș, la care va colabora și Ioan Molnar Piuriu, cu proiectul său de gramatică românească; *Societatea filosofică din Mare Prințipatul Ardealului*, avîndu-i drept colaboratori pe Sulzer și Eder, pe Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Șt. Costa și Iancu Văcărescu, iar ca organizator, din nou pe Ioan Molnar

Piuaru. Prin programul de fondare a periodicelor naționale, se deschid și porțile interesului față de literatura și cultura Celuilalt și se vor pune bazele inițiativelor de traduceri reciproce. Integrându-se în preocupările luministe, reprezentanții Școlii Ardelene, prin studiile lor în marile universități apusene, vor dovedi o creativitate fără precedent în domeniul istoriei, filologiei, lexicografiei, etnografiei, în scopul emancipării culturale a românilor, făcând adesea trimiteri către preocupările de aceeași natură a oamenilor de știință maghiari.

Urmînd firul istoriei, profesorul Mircea Popa ne prezintă și „întîlnirile sub semnul Thaliei” și anume, comunicarea româno-maghiară pe scena primelor manifestări ale teatrului cult care, deși are inițial un pronunțat caracter confesional, prin repertoriul și publicul heterogen, depășește interesele de grup. Sînt de asemenea prezente contribuțiile unor personalități de marcă ale literaturii române și ale celei maghiare, care au militat pentru crearea unei punți de comunicare artistică, deasupra convulsiilor politice ce agitau spiritele înspre divergență. Astfel, unul dintre precursorii relațiilor româno-maghiare, George Bariț, părintele presei românești, include în programul său publicistic traduceri din literatura maghiară (din Erdélyi, Kisfaludy, în transpunerile lui Andrei Mureșanu și Iosif Many, din Vörösmarty, Pál Fodor, Miklós Jósika, Kállay, Ignác Nagy etc.). Colaborează cu istoricul József Kemény (din colecția documentară a căruia primește acte referitoare la români), cu istoricul Károly Torma (care îi atrage atenția lui Bariț asupra unui document referitor la episcopul Ioan Bob) și corespundează cu personalități române despre importanța traducerilor din literatura maghiară. Aflăm interesanta filieră a pătrunderii operei lui Imre Madách în spațiul literar românesc, semnificativ fiind faptul că, semnalată și elogiată mai întîi de Nicolae Iorga (care surprinde apartenența scriitorului maghiar la tezaurul cultural universal), prima traducere în limba română a **Tragediei omului** apare la București, în ziarul **Tribuna** (1899). Unanim apreciată ca cea mai bună traducere a operei lui Madách, atît în presa românească cît și în cea maghiară, este cea realizată de Octavian Goga, într-o „*limbă curată, românească, plastică, fără zorzoane și învechită, fără să miroase a mușgai*” (George Călinescu) „*ca și originalul, o capodoperă*” (E. Jebeleanu), aparținînd unui „*poet fericit și demn de invidiat*” (Ferencz Szemlér). O altă personalitate care, de pe poziții naționale ferme, a militat pentru deschiderea culturii române spre universalitate, este, fără îndoială, Timotei Cipariu, părintele filologiei românești. În consens cu cercetătorul Zsigmond Jakó și al său **Philobiblon transilvan**, profesorul Mircea Popa, reflectează asupra fondului de cărți atît de impresionant al savantului blăjean, unde se găsesc și nume importante ale culturii maghiare. Sînt, de asemenea, menționate schimburile epistolare cu personalități maghiare care îi solicită învățatului român materiale documentare pentru expoziții cît și îndemnul acestuia de a se da atenția cuvenită necesității unui teatru românesc după modelul confrăților maghiari („*de ce românii nu vor să imiteze și ei pre alte nații întru acest punct?*”)

Un moment esențial al receptării literaturii maghiare îl constituie traducerea în limba română a operei poetice a romanticului Sándor Petőfi, de numele căruia se vor asocia astfel cele ale unor importanți poeți români: George Coșbuc, Șt. O. Iosif, Octavian Goga. Exemplare sînt și celelalte întâlniri literare româno-maghiare: Ioan Slavici și ale sale *Studii asupra maghiarilor*, publicate în *Convorbiri literare* (1871-1873), profesorul Géza Kacziány și prima traducere maghiară din poezia lui George Coșbuc (al treilea poet român tradus în ungurește, după Alecsandri și Eminescu și primul căruia i se consacră un volum în timpul vieții), confluentele literare care pun alături nume ca Eminescu-Petőfi-Madách, Goga-Ady, Emil Isac-Attila József, Mihail Sadoveanu-Zsigmond Móricz, atitudinea democratică a lui Oszkár Jászi față de cauza naționalităților (a cărui carte **Despre formarea statelor naționale și chestiunea naționalităților** s-a bucurat de un larg ecou în presa română prin traducerea sa), solidaritatea protestelor împotriva unor injustiții (ca de pildă cele ale lui Oszkár Jászi și Ady, revoltați de arestarea lui Octavian Goga de către autoritățile maghiare în ciuda faptului că i se datorau apreciatele traduceri din literatura maghiară), legăturile emigrației maghiare antihortiste de la Viena cu publiciști români, opera scriitoarei române de limbă maghiară Otilia Cosmutza-Bölöni, atitudinea pro-română a scriitorului Sándor Keresztúry care va publica sub pseudonimul Alexandru Olteanu, articole condamnînd tensionarea relațiilor româno-maghiare în perioada interbelică și susținînd cauza românilor, poziția similară a transilvăneanului Elek Benedek, dar și a poetului și filozofului Lucian Blaga, publicarea antologiilor de poezie cuprinzînd traduceri literare reciproce, Andrei Veress și proiectul său de *Bibliotecă româno-maghiară*, iată doar cîteva ipostaze ale „apropierilor literare și culturale româno-maghiare” pe tărîmul privilegiat al „republicii literelor”.

În mod firesc, răzbat însă ecouri ale tensiunilor politice, ceea ce face adesea ca dialogul să se transforme în dispută sub pana acelorași scriitori, ori de cîte ori imaginea de sine se simțea amenințată din partea Celuilalt. Această polemică „militantă” româno-maghiară, care transpare uneori din multitudinea confluentele prezente în cartea la care ne referim, reflectă procesul conștientizării apartenenței etnico-naționale la români transilvăneni, a căror cauză este adeseori susținută de spirite progresiste ale culturii maghiare. Sînt doar cîteva aspecte ale unor relații culturale ce se dovedesc atît de complexe.

Demersul profesorului Mircea Popa devine cu atît mai meritoriu cu cît analiza sa se oprește asupra unui subiect atît de tenace stereotipizat și mitizat chiar, pînă acum. Abordarea lucidă și documentată, onestă și generoasă, nuanțată și detaliată în același timp, se poate constitui într-un model al apropierii interculturale, așa cum un rol semnificativ în relativizarea divergențelor franco-germane, de pildă, l-au avut nenumăratele studii literare și imagologice comparate, în Franța și Germania întemeindu-se astfel școala comparatismului imagologic. Poate că acesteia i se va alătura și cea româno-maghiară. Primii pași sînt făcuți deja!

Carmen Maria Andraș

Perspective central și est-europene

Titlul ales pentru această recenzie corespunde subtitlului volumului¹ despre care va fi vorba în cele ce urmează, volum care, la rîndul său, constituie a doua apariție dintr-o serie inițiată în 1997 și care poartă titlul generic *Beitrage zur Osteuropaforschung* (*Contribuții la cercetarea Europei răsăritene*). Cele două volume au fost însă precedate de alte trei, rezultate ale eforturilor de concepție și organizare ale aceluiași editori, profesorii de sociologie Bálint Balla de la Berlin și Anton Sterbling de la Sachsen, din Germania². Avem deci de-a face cu în total cinci volume de studii, roade ale activității desfășurate de o instituție asupra căreia aceste rînduri doresc să atragă luarea-aminte a cititorului din România, și anume *Grupul de lucru* constituit în 1990, devenit mai tîrziu *Secțiunea permanentă pentru cercetări central și est-europene* a Asociației Germane de Sociologie. Toate volumele menționate în notele de la subsol constituie culegeri de studii prezentate inițial sub formă de comunicări la reuniuni științifice organizate special, fie ca secțiuni ale congreselor asociației, care se țin cu regularitate odată la doi ani, fie ca seminarii/colocvii tematice, organizate în cerc restrîns. În ambele cazuri a existat întotdeauna o participare internațională, în prezența unor invitați din țările regiunii europene în cauză. Semnatarul acestor rînduri a participat în trei ocazii la asemenea reuniuni, putînd deci vorbi în cunoștință de cauză despre ținuta lor științifică.

Colaborarea științifică internațională înseamnă și un anumit gen de multiculturalism. Știința s-a dezvoltat mereu prin contactele, schimburile de informații dintre cercetătorii de toate neamurile, ideile reușind să circule întotdeauna și peste granițe. În epoca noastră, adevărul acestei afirmații este cu deosebire evident: fără contacte globale, în izolare, nimeni nu mai poate produce, în știință, ceva de luat în seamă. Științele sociale și umane reprezintă un caz aparte al acestei multiculturalități: în acest domeniu se înfiripă și se extind cercetări concentrate asupra unor probleme comune, oarecum, mai multor țări; se fac comparații, se constată asemănări și deosebiri, se observă tendințe, dificultăți și perspective comune, împreună cu particularitățile irepetabile ale unor țări sau grupuri de țări. Obiectul însuși asupra căruia se apleacă cercetătorii, include tot spectrul socio-cultural, culorile care o compun dobîndindu-și strălucirea — și semnificația teoretică — ca părți sau elemente ale realității multicolore.

Prin urmare, în toate acțiunile și manifestările numitei *Secțiuni pentru cercetări central și est-europene* este vorba de atît de diversă realitate prezentă, purtînd totodată amprente unitare ale trecutului comun, mai îndepărtat și mai apropiat, al țărilor din această zonă a Europei, realitate văzută din diversele unghiuri de vedere ale celor care o abordează. Confruntarea cunoștințelor și a interpretărilor nu poate decît

să îmbogățească imaginea părților și a întregului deopotrivă, să favorizeze adîncirea cunoștințelor, să fertilizeze cercetările ulterioare.

Ultimul volum din seria amintită, cel care prilejuiește însemnările de față, intitulat *Ethnicity, Nation, Culture* este publicat, spre deosebire de cele precedente, în limba engleză. Pe de-o parte, probabil pentru a i se facilita răspîndirea și receptarea, pe de altă parte, deoarece această limbă a fost, de asemenea probabil, mai accesibilă autorilor prezenți cu studii în paginile sale. Volumul adună rezultatele finisate ale unui colocviu organizat la Varșovia în 1997 de către sus numita *Secțiune germană*, în colaborare cu *Institutul de filosofie și sociologie* a Academiei Poloneze de Știință, cu participanți din mai multe țări (Germania, Polonia, Austria, Elveția, Rusia, Australia, însă, de această dată, nu și din România).

Ca întotdeauna în asemenea cazuri, volumul este în același timp unitar, dar și foarte divers. Unitar prin tematica sa centrală, iar divers sub aspectul problemelor concrete abordate, al modului și chiar al nivelului de tratare al acestora. În alcătuirea unui asemenea volum, preocupările personale ale participanților, calitățile lor de cercetători-teoreticieni își spun cuvîntul, astfel încît rezultatul poartă inevitabil, o oarecare doză de hazard pe care organizarea și redactarea unitară nu o poate elimina. Desigur, un mănunchi de studii independente nu este, nu poate fi o monografie sau un tratat, dar poate în schimb oferi cititorului — și acesta este și cazul volumului prezentat aici — o deschidere stimulativă a orizontului.

Volumul cuprinde, după o scurtă prezentare introductivă, 16 studii de autor, grupate în cinci diviziuni tematice. Unele din studii sînt focalizate asupra problemelor relațiilor dintre etnii și/sau națiuni, asupra manifestărilor contemporane ale naționalismului în spațiul vizat, altele în mod direct asupra relațiilor complexe de rivalitate, complementaritate, interacțiune dintre culturi. Fără a dori și a putea intra în detalii voi menționa unele dintre ideile călăuzitoare și constatările de bază ale acestor contribuții.

Prima secțiune, intitulată *O privire asupra istoriei*, cuprinde un singur studiu, semnat de Justin Stagl, despre o voluminoasă publicație numită *Kronprinzenwerk*, „opera prințului moștenitor”, întocmită sub patronajul prințului Rudolf și publicată între 1885 și 1902 în 24 de volume *in quarto*. Lucrarea se voia o descriere etno-sociografică a tuturor popoarelor din Imperiul Habsburgic, cu intenția vădită de justificare a regimului monarhic dat, ignorîndu-se conflictele naționale și supralicîtîndu-se sentimentul solidarității supranaționale din cadrul acestuia, accentuîndu-se influențele culturale reciproce ca element de mitizată unitate a imperiului, scurt timp înainte de prăbușirea acestuia. Un punct de vedere depășit de isorie, totuși un document istoric, un referențial negativ al abordărilor contemporane.

Cea de-a doua și, prin conținut, cea mai importantă diviziune poartă titlul *Concepte și perspective teoretice*. Dintre cele cinci studii inserate aici mă voi

opri, sumar, asupra celor trei care îmi par deosebit de interesante. Ilja Srubar se ocupă — sub titlul *Etnicitate și spațiu social* — de construcția socială a etniei, proces în cadrul căruia, prin mecanisme sociale de închidere și deschidere, o comunitate se localizează simbolic într-un spațiu dat. Autorul își ilustrează demersul teoretic prin două analize de caz, cel al constituirii și desfacerii Cehoslovaciei și cel al reunificării Germaniei. Studiul lui Bálint Balla este de cea mai largă respirație teoretică din întregul volum. El privește *Națiunea și expansionismul — din unghiul de vedere al unei sociologii a insuficienței mijloacelor* (scarcity). Necorespondența dintre cerințe și aspirații pe de-o parte și mijloacele (totdeauna mai sărace decât cele necesare sau dorite) pentru satisfacerea lor, pe de-altă parte, este o constantă a existenței umane. Pornind de la acest considerent, autorul cercetează problemele constituirii națiunilor și statelor naționale ca expresii ale acțiunii sociale direcționate de naționalismele adverse împotriva insuficienței mijloacelor, într-o eră a „expansionismului” extern — în raport cu alte state/națiuni — și intern — în raport cu minoritățile din cadrul propriului imperiu sau stat național — ajungând în final la schițarea unor șanse ale acțiunii sociale non-expansioniste și non-naționaliste în era postcomunistă. Christian Giordano se ocupă în scrierea sa de *Revirimentul statului național: discursuri etnice în Europa central-răsăriteană*. Profesorul elvețian prezintă cele două discursuri ideal-tipice ale statului național, cel francez, întemeiat pe *ius solis* (dreptul pământului), după care apartenența la o națiune este determinată prin trăirea în cadrul frontierelor unui stat dat (și după care deci, cetățenia este egală cu naționalitatea) și cel german, bazat pe *ius sanguinis* (dreptul sîngelui), după care naționalitatea este dată de descendență (neconferindu-se deci, cu supușenia cetățenească). În discursul etnicist din țările central și est-europene din perioada postcomunistă, autorul surprinde elemente ale ambelor modele, pledînd în final pentru renunțarea la fundamentarea etnicist-naționalistă, specifică statului din secolul trecut și prima jumătate a secolului al XX-lea, pentru accentuarea caracterului democratic al acestuia.

Cea de-a treia diviziune — intitulată *Vecinătatea culturilor: cazul Poloniei* — și cea de-a patra — sub titlul *Probleme etnice în Uniunea Sovietică și în Rusia* — se ocupă, în cîte cinci, respectiv patru studii, concomitent de problemele relațiilor interetnice sub aspectul politic-cetățenesc al acestora, cît și sub aspect cultural. Dilema mono- sau pluri-etnicității statale are corespondențe și consecințe pe planul mono- sau multiculturalismului, a identităților individuale și colective monoculare sau cu multiple rădăcini și relaționări, a omogenității/omogenizării sau diversității creatoare.

Ultima parte, *Multiculturalismul — teorie și practică*, cuprinde o singură lucrare, scrisă de un cercetător polonez stabilit în Australia și consacrată experienței multiculturalismului din acest îndepărtat continent. Tema este, evi-

dent, excentrică față de țesătura volumului, dar totuși nu lipsită de interes, prin înfățișarea unei experiențe de soluționare democratică, non-concurențială a conviețuirii și respectul reciproc al diversităților culturale, în sensul depășirii improductivei dileme: asimilare sau separatism.

Firește, această sumară prezentare nu a putut să dea seama despre multitudinea nuanțelor cuprinse în relatările faptice și interpretările oferite de cei șaisprezece autori. Cum am mai remarcat, studiile sînt inegale, atît sub aspect teoretic și metodologic, cît și valoric. Unele din pozițiile înfățișate, supuse unei analize mai minuțioase, s-ar dovedi, probabil, multiplu amendabile. Nu aceasta este sarcina asumată a acestei scurte recenzii, ci doar semnalarea unui volum de cert interes pentru cercetătorul aplecat asupra relațiilor inter-etnice și inter-culturale în zona răsăriteană a continentului nostru. □

Andrei Roth

NOTE:

1. Bălint Balla/Anton Sterbling (Eds.): **Ethnicity, Nation, Culture. Central and East European perspectives**, Verlag Dr. R. Kramer, Hamburg, 1998, 291 pag.
2. Bălint Balla/Wolfgang Geier (Hrsg.): **Zu einer Soziologie des Postkommunismus. Kritik, Theorie, Methodologie**, LIT Verlag, 1994, 190 S.; Bălint Balla/Anton Sterbling (Hrsg.): **Soziologie und Geschichte. Geschichte der Soziologie**, Verlag Dr. R. Kramer, Hamburg, 1995, 262 S.; Bălint Balla/Anton Sterbling (Hrsg.): **Zusammenbruch des Sowjetsystems, herausforderung fur die Soziologie**, Verlag Dr. R. Kramer, Hamburg, 1996, 3359 S.; Anton Sterbling/Henz Zipprian (Hrsg.): **Max Weber und Osteuropa**, Verlag Dr. R. Kramer, Hamburg, 1997.

Multiculturalitatea regiunilor

În numărul anterior al revistei *Altera* a fost prezentată deja o parte a volumelor din seria *Studii europene*, editată de Societatea Intellect din Marea Britanie. Aparent, aceste volume independente se focusează pe un anumit segment al culturii europene, dar prin complementaritate, totalitatea lor dă o viziune cu totul aparte asupra acesteia. Șirul volumelor scoate în evidență atât regionalismele dezvoltate de-a lungul secolelor, cât și efectele inevitabile ale conviețuirii mai multor culturi în același spațiu, multiculturalismul și interculturalismul, fenomene atât de răspândite încât se poate vorbi de regulă, și nu de excepție.

Regionalism in the European Union

REDACTOR: PETER WAGSTAFF

AUTORI: ALAN PUTT PHILIP,

ULLRICH KOCKEL, PETER

WAGSTAFF, BERNARD O'SULLIVAN,

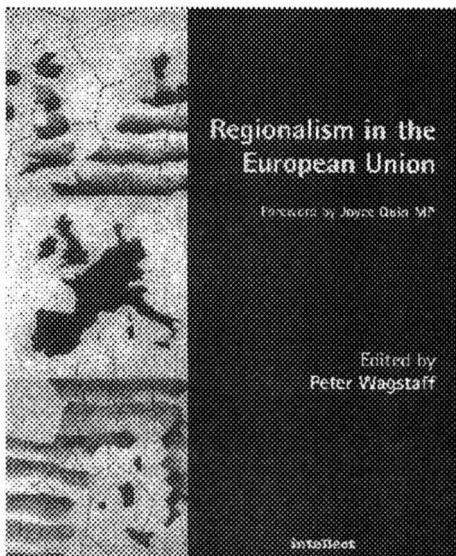
DENIS LINEHAN, THEO STAMMEN,

JOSEF HONAUER, LEE MILES,

ANNA BULL, DIMITRIOS

CHRISTOPOULOS, JESÚS DEL RÍO

LUELMO, ALLAN WILLIAMS



Volumul prezintă regionalismul în unele țări ale Uniunii Europene, ca studii de caz: Regatul Unit, Irlanda, Franța, Belgia, Olanda, Germania, Austria, Suedia, Italia*, Grecia, Spania, Portugalia.

În studiul introductiv, Peter Wagstaff atrage atenția asupra a două fenomene contrarii. Pe de o parte identitatea etnică/regională devine din ce în ce mai puternică (care, dusă la extrem, generează violență), pe de altă parte globalizarea economică obligă statele să construiască sisteme suprastatale. Sînt grupări politice care nu acceptă realitățile actuale, încercînd să stopeze ambele fenomene, sau cel puțin forțele centrifuge — cum ar fi cele național-(post?)comuniste, dar nu

* Studiul Annei Bull, *Regionalism în Italia* a fost publicat în *Altera* nr. 10.

numai. Unele voci din Franța afirmă că doar reinstaurarea monarhiei franceze ar putea salva această țară de o Europă federală, dar cuvântul „federalism” provoacă frisoane și în tabăra conservatorilor englezi.

Ca exemple pozitive sînt aduse Germania și Austria (din cadrul Uniunii) și Elveția (din afara ei), unde sistemul federal are o lungă istorie; în Franța, Italia, Olanda, Spania, Portugalia, Grecia, Regatul Unit și Irlanda noțiunea federalismului nu-și are locul în vocabularul politic; în țările din Scandinavia s-a dezvoltat ceea ce se poate numi mai mult „regionalism interstatal” decît federalism. Numai în Belgia, cu o structură specifică în care se întreta două culturi și limbi, s-a aplicat recent acest concept — dar într-un mediu care a rămas instabil.

Noțiunea de stat-națiune s-a înrădăcinat atît de adînc în știința politică a secolului XX, încît cele două termene au devit aproape sinonime. Paradigma a format mituri colective, afectînd sistemul de valori al societății.

Paradigma este în schimbare, cu o legătură directă asupra definițiilor existente. Cuvîntul „regiune” se folosește în două sensuri: ca zonă suprastatală (Europa Centrală și de Est), cu diferențe cultural-istorice față de o altă zonă (Europa de Vest) sau ca zonă substatală (Banat, Dobrogea, Moldova, Muntenia, Transilvania, la rîndul lor și ele fiind alcătuite de subzone delimitabile clar prin diferențe culturale, cum ar fi Maramureșul, Țara Moșilor, Secuimea sau Cîmpia Transilvană). Volumul de față operează cu cea de a doua definiție, pentru relația stat-regiune adoptînd modelul centru-periferie. Acest model consideră că centralismul s-a dezvoltat pe seama unor nuclee politice puternice, cum ar fi Londra, Madrid, Lisabona, Roma, Viena, Dublin. Germania, fiind policentrică din Evul Mediu, reprezintă o excepție. Globalizarea a avut ca efect pierderea sensului de periferie, provinciile cunoscînd o adevărată renaștere prin descoperirea faptului că nu sînt nici provinciale, nici marginale; valorile nu trebuie reduse prin comparație cu tendințele uniformizante ale Centrului. Cu secole după ce Magellan a dovedit că Pămîntul este sferic și suprafața lui nu are un anume centru, un punct de referință absolută, și lumea culturală a devenit sferică, iar teritoriile considerate a fi margini și-au revendicat drepturile. Bretonii, welșii, bascii, catalanii au redefinit sensul identității regionale/naționale, și-au reabilitat limba. Se pot opune guvernele acestei mișcări? Au dreptul legal sau moral să o facă? Evident, într-o democrație nu pot exista condiții pentru oprimare. Tratarea problemei — respectînd (în mare măsură, dar cu excepții) normele Uniunii Europene — diferă de la țară la țară. Aceste practici sînt prezentate în volumul de față.

Cititorii revistei *Altera* au avut posibilitatea de a cunoaște multe dintre modelele pozitive din Europa. Trecerea lor în revistă, în cadrul unei recenzii, nu-și are locul. Totuși se impune o mică excepție: cum arată problema regionalizării unei țări „problematică” din punctul de vedere al respectării normelor Uniunii, Grecia? Autorul studiului respectiv, Dimitrios Christopoulos,

este profesor la University of the West of England. Ca atare, vede situația atât din interior (ca grec), cât și din exterior (trăind în Anglia).

Grecia începutului anilor '80 a fost un stat extrem de centralizat. Declinul economiei a obligat pătura politică să aducă modificări în acest sistem, să acorde drepturi de decizie regiunilor. Implementarea acestor măsuri a avut loc la mijlocul anilor '90, cu alegerea prefecților regionali și reorganizarea administrației locale. Deși nu există o viziune strategică de dezvoltare regională, primele efecte nu au întârziat: economia greacă a cunoscut o creștere fără precedent față de anii anteriori, ca și GDP-ul, iar inflația a scăzut drastic. Această situație se explică și prin creșterea dispoziției față de inițiativele locale; birocratismul clientelar, caracteristic Balcanilor, nu mai poate bloca (în aceeași măsură ca și într-un sistem centralizat) procesul dezvoltării. Un promotor puternic, în lipsa unei politici interne clare în acest domeniu, reprezintă politica de descentralizare dezvoltată de Uniunea Europeană.

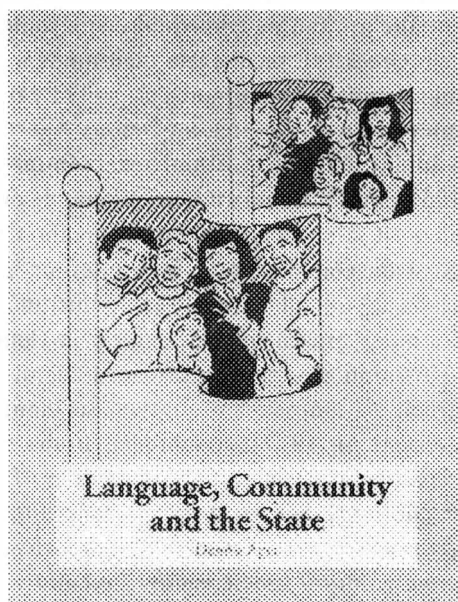
Volumul poartă un mesaj semnificativ pentru țările cu aspirații la Uniunea Europeană: regionalizarea poate să se dezvolte din multiple motive și rațiuni, poate avea diferite înfățișări — un singur lucru însă nu poate: să nu se producă.

Language, Community and the State

AUTOR: DENNIS AGER

Acest volum al seriei *Studii europene* examinează diferitele căi utilizate de lingviști, politologi și sociologi în a privi Europa și limbile acestui continent. Lingviștii tratează limba ca pe un sistem abstract; politologii din punctul de vedere al „armei” prin care se construiește, se diseminează și se implementează politica; sociologii examinează limbajul folosit de grupuri sociale, relațiile limbajului cu atitudinile, legăturile intra- sau extracomunitare.

Capitolele (*Abordarea lingvistică a limbilor europene; Limbaj, identitate și individ; Statul și limba „oficială”; Limba, statul și comunitatea regională; Limbajul, statul și migrația; Visul armoniei lingvistice*) dezbate problematica din toate cele trei unghiuri de vedere, de la trecerea în revistă a celor patru ramuri



ale limbilor vorbite ca native în Europa (cea indiano-hittită, caucaziană, uralică și altaică, specificînd și caracterul lor intercultural, împrumuturile și influențele reciproce), prin efectele politicii statului asupra limbilor (tratînd tendințele de asimilare, de dominare sau de dezvoltare a diversității), pînă la legăturile intrinsece dintre limba folosită de un individ și locul lui în societate (comunicarea între vorbitorii de diferite limbi, efectele dezvoltării englezei ca *lingua franca*, manifestările de xenofobie și de elitism etc.).

Un capitol (*Limba, statul și comunitatea regională*) este dedicat comunităților politice multilingve, studiile de caz prezentînd, sumar, situația din Spania, Franța (deloc monolingvă, fiind utilizate bretona, basca, catalana, occitana, corsicana, germana și olandeza — autorul considerînd cazul acestei țări un exemplu excelent pentru încercările de omogenizare ce durează de două secole, a opresiunii, ignoranței și refuzului de a le recunoaște vreun statut), Marea Britanie, Italia, Grecia, Cehia, Slovacia, Rusia.

Dacă în cazul regionalismului în Uniunea Europeană ne-am oprit la exemplul Greciei, arătînd că descentralizarea țării a fost refuzată pînă nu demult, dar totuși impusă de situația economică, să ne oprim din nou la acest stat — pentru a observa complementaritatea seriei *Studii Europene* — și să vedem dacă această situație are sau nu conexiuni cu existența minorităților naționale.

Grecia nu recunoaște identitatea minorităților ca și comunități separate și nu încurajează menținerea acestei identități. Această „lipsă de entuziasm față de diferit” (în formularea lui Dennis Ager) se reflectă și în nechestionarea oficială a limbii materne. Ultimul recensămînt cu o astfel de întrebare era efectuat în 1951 cînd, din motive determinate de circumstanțe politice, multe persoane nu au dorit să-și declare identitatea reală. Chiar și în aceste circumstanțe, 92 mii de persoane s-au declarat a fi vorbitori de limbă turcă, 41 mii macedoneană, 40 mii vlahă, 23 mii albaneză, 19 mii pomerană, 9 mii armeană, 7 mii romanes și altele. Națiunea greacă fiind definită prin Constituție ca ortodoxă, toate comunitățile aparținînd acestei religii (macedonienii sau vlahii) sînt catalogați, prin urmare, greci. Atitudinea naționalistă se manifestă și împotriva valorilor autentice grecești: în 1977 s-a schimbat limba oficială, renunțînd la dialectul popular *demotiki* în favoarea unei variante artificiale, *katharevousa*. „Statul trăiește în frică; frică pentru propria stabilitate, pentru identitatea lui teritorială și geografică, pentru continuitatea valorilor și a forței spirituale proprii. Prin urmare, statul grec consideră că minoritățile sînt dușmani, și face ca opoziția lui față de ei să fie și simțită.” Iată de ce nu există în Grecia o viziune strategică de dezvoltare regională, de ce se trăiește, din punct de vedere economic, la limita posibilităților: frica domină rațiunea.

Humour and History

REDACTOR: KEITH CAMERON

AUTORI: RONALD F. ATKINSON,

DONALD MURRAY, JOHN

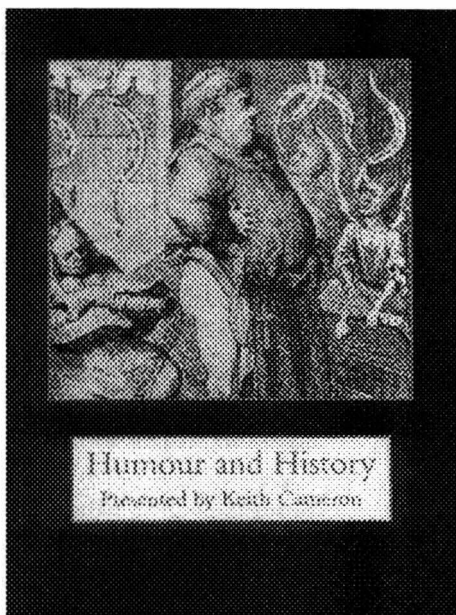
WILKINS, SUSANNA BRAUND,

DAVID TROTTER, GARETH

ROBERTS, PETER THOMSON,

ROBERT W. WITKIN, PAUL

KLINE



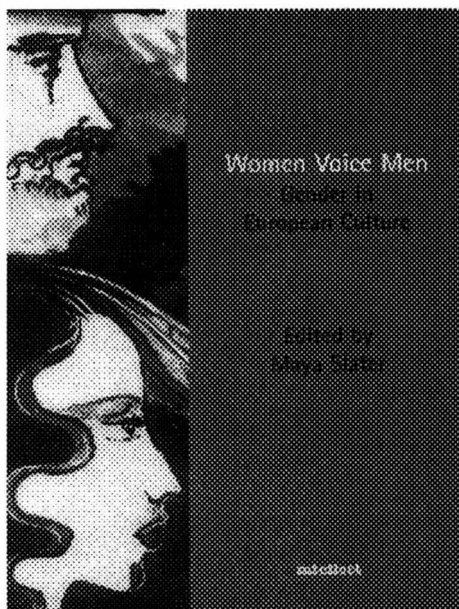
De la problemele serioase ale societății și schimbării de paradigme, seria *Studii europene* ne călăuzește la problemele la fel de serioase ale umorului. Umorele care, după Aristotel, caracterizează doar omenirea, distingându-l de lumea animală.

Umorele are aspecte notabile (pentru care a fost și în preocuparea unor filosofi ca Hobbes, Bergson, Kant și Schopenhauer; chiar în Biblie apar scene umoristice), în afara faptului că servește la crearea unei bune dispoziții: ridiculizarea și ironia au fost folosite cu succes ca arme politice, care au schimbat istoria Europei.

Volumul parcurge istoricul umorului, din perioada antică pînă aproape de zilele noastre, pornind de la ideea că umorul nu este altceva, decît oglinda societății care îl produce.

În studiul introductiv, Keith Cameron atrage atenția asupra actualității: mass-media — în ciuda declaratei imparțialități — influențează puternic politica, pătrunzînd în subconștient într-un mod subtil. Un editor priceput poate introduce elemente de pathos, de banalizare sau de ridiculizare în aceeași informație pură. Istoria depinde de modul în care un politician sau altul este perceput. Autorul pune întrebarea: cum ar fi evoluat istoria Marii Britanii dacă Thatcher ar fi fost poreclită nu Doamna de Fier, ci Diplomata Europei? Pentru a diminua efetele manipulării, aceste fenomene trebuie înțelese și tratate ca atare.

Studiile din volumul *Umore și istorie* ne introduc în mecanismele acestei „arme sociale” care, deși gusturile s-au schimbat, rămîne perenă.



Women Voice Men Gender in European Culture

REDACTOR: MAYA SLATER

AUTORI: BARBARA KARSKY,
 MARIAN HOBSON, ALISON
 FINCH, NAOMI SEGAL, MAYA
 SLATER, ELIZABETH MASLEN,
 ANN PASTERNAK SLATER, ANN
 JEFFERSON, MAROULA JOANNOU,
 MORAG SHIACH, MAVIS
 MACLEAN

„Femeia nu a fost niciodată mai conștientă de poziția sa față de bărbat. Problema discriminării sexuale și prejudecata sexuală ne preocupă acasă, la locul de muncă, peste tot. Sîntem fascinați de problemele pe care le au femeile doar pentru că sînt femei. Acest interes domină concepția de viață a multor femei” — începe studiul introductiv al redactoarei, scris la sfîrșitul mileniului doi în capătul vestic al Europei. Că mai spre est acest lucru nu este evident, îl simțim și noi, cum s-a ajuns la această situație, aflăm din acest volum al seriei *Studii europene*.

Volumul nu prezintă situația generală a femeii în diferite epoci, ci se oprește asupra unor studii de caz caracteristice, începînd cu secolul al XVIII-lea, studii de caz prin care se pot înțelege mentalitățile individuale și colective ale unor anumite perioade. Studiile analizează operele unor scriitori de mare valoare, cum ar fi André Gide sau Marcel Proust, dar și produse literare de o calitate mai îndoielnică, însă cu o popularitate și implicit impact mai mare: romanele polițiste.

Ultimul studiu, oarecum diferit de celelalte, tratează problema legislației în privința relației familiare. Mavis Maclean consideră că „*legea familiei este o afacere ciudată*”. Dacă luăm interpretarea modernă, familia se definește ca un sistem social bazat pe relații afective. În aceste condiții legea înseamnă o încercare de reglementare a ceva ce nu poate fi reglementat. În interpretarea feudală, familia se caracterizează pe relații de proprietate. Iar sistemul de proprietate necesită să fie reglementat. Spre exemplu: invizibilitatea paternității biologice și regulile de moștenire au avut ca efect controlul comportamentului feminin. Probleme de

proprietate, chiar dacă într-o formă diferită, apar și azi — în aceste condiții, relația afectivă ca bază a familiei este o concepție ușor idealistă.

Studiile, deși variate atât în tematică cât și în tonalitate, converg spre același sistem de valori, ce se caracterizează prin oferirea unui tratament echitabil (și nu egalitarist!) femeilor (și nu numai). Un sistem de valori care este încă în plină dezvoltare. Cum concluzionează Maya Slater în introducere, „sînt încă multe de spus și de făcut în acest domeniu”.

Policing in Europe Uniform in Diversity

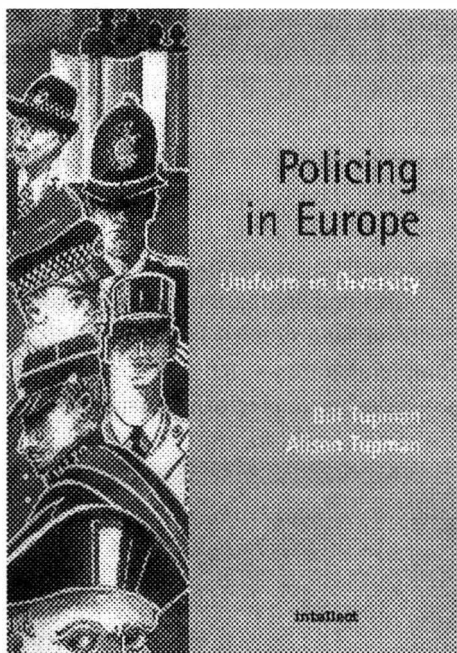
AUTORI: BILL TUPMAN, ALISON
TUPMAN

Se poate pune întrebarea profană: ce caută un studiu referitor la poliție și criminalitate într-o serie care pune accent preponderent pe cultură? Răspunsul poate fi o altă întrebare, de această dată retorică. Oare comportamentele delincvenționale și răspunsul societății la acestea nu sînt elemente ale culturii? Cultura nu este doar filosofie, religie și artă, cum mulți tind să o interpreteze; nu doar un Shakespeare caracterizează o cultură, dar și un Jack Spintecătorul.

Se spune că criminalii se află întotdeauna cu un pas în fața polițiștilor. În cazul internaționalizării relațiilor din cadrul „breslei”, această maximă pare să fie adevărată. Ca și armata, poliția era, pînă nu demult, o forță internă și închisă între granițele țărilor, timp în care criminalii se volatilizau în spatele frontierelor. Acest paradis al crimei organizate, în care succesul unei „operații” depindea de timpul în care se ajungea în țara vecină, aparține trecutului. Dar atît criminalitatea, cît și reculul acestui fenomen, pe lîngă globalizare, au „regionalismele” lor. Volumul seriei *Studii europene* ne oferă atît acces la date statistice comparative, cît și, implicit, evidențierea acestor „regionalisme”.

Ecuția pare să fie simplă: mai mulți polițiști + mai puține sesizări + mai multe cazuri rezolvate = situație mai aproape de ideal. Practica omoară însă teoria.

Cei mai mulți polițiști pe cap de locuitor sînt în Irlanda de Nord, Franța, Grecia, Portugalia și Italia; cei mai puțini în Danemarca, Suedia și Finlanda. La



prima vedere explicabil: unde criminalitatea este mai ridicată, e nevoie de mai mulți polițiști pentru a o stopa. Rata criminalității bulversează însă explicația: cea mai ridicată rată este în Suedia și Danemarca, cea mai scăzută în Spania, Grecia, Italia, Irlanda de Nord! E timpul să renunțăm la stereotipii care ne sugerează să ne temem pentru siguranța genților și buzunarelor mai mult în Italia decât în Suedia, și să considerăm că siguranța e garantată, totuși, de numărul polițiștilor? Mai ales că procentul crimelor soluționate este unul dintre cele mai joase în Suedia și Danemarca... Dar atunci, din ce motiv are populația daneză o mai mare încredere în polițiști decât orice altă populație din Uniunea Europeană? Paradoxul are rădăcini culturale. Fără să intrăm în detalii, trebuie știut că în Scandinavia, bunul cetățean se prezintă la poliție ori de câte ori se consideră victima unei crime; în alte regiuni nu se reclamă un mic furt din poșetă, oricum nu s-ar putea prinde făptașul. Mentalitățile față de criminalitate și față de obligații către societate (cum ar fi dilema de a reclama sau nu la poliție o persoană care pescuiește într-un loc interzis) sînt atît de diferite, încît tratarea simplistă a unor cifre statistice induc în eroare.

Volumul analizează polițiile europene sub diverse aspecte: cel al componenței civile, al subordonării față de instituții civile, al relației cu alte instituții cu roluri complementare — tot ceea ce poate interesa publicul cititor într-o țară unde poliția necesită o reformă instituțională.

The New Russia

REDACTOR: MICHAEL PURGSLOVE
 AUTORI: ROGER COCKRELL, JOHN MURRAY, SALLY DALTON-BROWN, PETER SCORER, STEVEN WEBBER, TANYA WEBBER, MICHAEL PURGSLOVE, ROSALIND MARSH, DAVID BRAUND, DEREK HUNNS



The New Russia

Edited by Michael Purglove

EUROPA

Rusia nouă este o excepție de la regulă din cadrul seriei *Studii Europene*, care, de obicei, își axează un volum pe o anumită temă, prezentîndu-l în diferite spații geografice (în principal din cadrul Uniunii Europene) și diferite perioade istorice. Excepția însă se

impune, și nici nu sînt necesare explicații. Acest volum practic nu face altceva, decît le completează pe celelalte, adăugîndu-le analize referitoare la Rusia.

Inginerii memoriei umane: retrospectiva culturii sovietice; Presa rusă astăzi; Literatura lucrativă: premiul scriitorilor în Rusia; Biserica Ortodoxă Rusă între 1991-1994; Continuitate și schimbare în școlile din Rusia; O minoritate silențioasă: surzii din Rusia după 1991; Femei, politică și societate în Rusia și fosta Uniune Sovietică post-comunistă; Istorie și politică în cheștiunea abhază: gînduri din depărtare; Rusia și NATO — iată titlurile capitolelor, după care se poate forma o idee asupra întregului volum, editat prima dată cu ocazia aniversării a trei ani de la colapsul Uniunii Sovietice (noua ediție a fost completată). Trei ani caracterizați prin fragmentare și haos. Prin urmare, autorii studiilor pot fi acuzați că nu au așteptat să se „așeze” lucrurile, au descris o stare fluidă, de perpetuă modificare. Dar starea fluidă — îndrăgită de comuniști și naziști — persistă și astăzi, și se pare că devine o caracteristică a situației din Rusia. Incertitudinea devine o constantă, iar în această harababură, fotografia unui anumit moment este indispensabilă.

Totalitatea seriei *Studii europene*, editată de Societatea Intellect din Marea Britanie, prin diversitatea și complementaritatea celor 13 volume (aproape 1500 de pagini) apărute pînă în momentul de față, constituie o introducere pentru neofiți, dar oferă amănunte avansaților. Și cum nimeni nu poate fi expert în toate — de la politica regională în Scoția pînă la fenomenele naționaliste în mișcarea feministă din Rusia — este o serie de succes și de apreciat ca atare de mediile academice.

István Haller

Contents

Editorial

3

MULTICULTURALISM

Margit Feischmidt

**Multiculturalism: A New Political and Scientific Perspective
on Culture and Identity**

5

The introductory study signed by Margit Feischmidt presents the main trends of the theoretical debate on multiculturalism, as it developed in the social sciences through the time. Based on how the alterity was/is viewed by different scholars, the author approached the history of those paradigms with the "eye" of the cultural anthropologist. The result is a wide image which shows us the evolution or transformation of how multiculturalism was seen, from modernity to post-modernity.

The definitory event of the end of 20th century represent the experience of diversity, difference, and of the heterogeneity of society. As a result of the trans-national processes of production, consume, and communication, all goods produced far from us, and all events which happened at thousands of kilometers, became daily. The experience of alterity, of strangeness became more critical in those places which are targets of migration, especially in metropolis. The social and cultural differences between those with different origins, represent a challenge for the political sphere, interested to get solutions for such situations, as well as for those social sciences which are engaged in the interpretation of them. The answers generated by this challenge was created a new discourse: the multiculturalism.

Multiculturalism represents a specific discourse for a late modernity which assume the social experience of diversity and difference, reinterpreting and reevaluating it. In the construction of social identities, the multiculturalism is conceived in opposition with the homogenization strategies characteristic to modernity. It starts from the repressive or unsatisfactory essence, and emphasize the difference and diversity. Thus, culture, identity and politics became central categories of the debate and of the public discourse, a context in which they are getting new senses. At different

level of the social identity (ethnic, cultural, racial, and, in accordance to some interpretations, also sexual etc.), the multiculturalism validates similar techniques of the representation, but in different alternatives, based on the political goals, or theoretical or moral premises assumed.

Monica Spiridon

The Splendor and Misery of a Concept: Multiculturalism

26

Multiculturalism became in the last years a well-known subject in the Romanian public discourse. But, unfortunately, being presented particularly by politicians and journalists, rather than by representatives of the academic sphere, it remained just a well-know subject, not also a well-known concept. So, the paper of Monica Spiridon is a trial to clarify the concept and to seat the Romanian debate on multiculturalism in an international framework. Presenting us "the both side of the story", the paper, as it is suggested in the title, provokes the reader to reflect about the perspectives, alternatives and limits of multiculturalism.

As an equivocal and highly debated word, the multiculturalism succeeded paradoxically to became in Romania a sort of unproblematic tool, transparent and multifunctional. One of the causes why the term became rapidly famous, poisoning the incompetents, is its capacity to be perceived (partial or totally) as a false synonyms with other, apparently familiar terms as cultural pluralism, trans-culturalism, cosmopolitanism and others.

Finally, the most important thing what we need to retain is the career of the term of multiculturalism. More exactly, the fact that is dated and signed by the seal of a specific cultural moment and space. A category with a pre-history, a pick period — including the overbids and abuses — followed by a irreversible wear and decline.

Isabela Corduneanu

Identity, Memory and Multiculturalism:

Methodological Reconsideration

35

More than to redefine the alterity, the paper underlines the role and usefulness of the concepts of memory and identity in approaching multiculturalism. Starting from the way in which identity politics are implemented, the author presents the "competition" between official and unofficial discourse in reinventing the past (history, national symbols etc.), and how memory and identity can maintain/change the status quo. As an example, she takes the dilemma of national vs. regional identity in the case of Transylvanians (Romanians as well as Hungarians), and the role of both component groups to (re)construct an identity, maintaining/changing the memory. Finally, the paper presents the debate on the new critiques of the cultural studies on liberal multiculturalism.

The concept of identity appears frequently in the discourse of minorities. At the same time, the identity politics as well as those linked to collective memory, maintain these discourses. On the second hand, the discourses of multiculturalism are ignoring still now the relation between the auto-representation of a minority (including here identity discourses sustained by the collective memory odd the respective minority) and the hetero-representation (the manner in which a minority is presented by the majority, a discourse which , similarly, is based both, on the collective identity and memory of the majority).

Will Kymlicka

The Theory and Practice of the Canadian Multiculturalism

48

This attractive paper of Will Kymlicka is presenting us the story of Canadian multicultural policy (starting from 1971, when it was officially introduced in the House of Commons by Pierre Trudeau), with the public debates and the reaction of the Canadian public opinion. Starting from the two main critiques of the policy — of Neil Bissoondath and Richard Gwyn — Kymlicka deconstructs point by point the arguments of them. Its conclusion is that, finally, the multicultural policy is one of the main exported product of Canada. Except Australia, there is no other state, nor United States or western European countries, where multiculturalism leads to such a successful integration of the immigrant group.

The idea of multiculturalism within a bilingual framework can be seen as precisely an attempt to negotiate such terms. And in my view, the vast majority of what is done under the heading of multiculturalism policy, not only at the federal level, but also at provincial and municipal levels, and indeed within school boards and private companies, can be defended as promoting fairer terms of integration.

Consider the sorts of policies commonly associated with multiculturalism, whether it be curriculum reform in schools (e.g., revising the history and literature curriculum within public schools to give larger recognition to the historical and cultural contributions of ethno-cultural minorities; bilingual education programs for the children of immigrants at the primary school level), or institutional adaptation (e.g., revising work schedules or dress-codes so as to accommodate the religious holidays and practices of immigrant groups; adopting workplace or school harassment codes prohibiting racist comments; CRTC regulatory guidelines about ethnic stereotypes in the media), or public education programs (e.g., anti-racism educational campaigns; cultural diversity training for the police, social workers or health-care professionals), or cultural development programs (e.g., funding of ethnic festivals and ethnic studies programs; providing mother-tongue literacy courses for adult immigrants), or affirmative action (e.g., preferential treatment of visible minorities in access to education, training or employment). All of these, I would argue, are promoting integration into common institutions, but they involve fairer terms of integration. Whereas the old approach required immigrants to integrate on our terms, the new policy demands integration on fair terms.

Thus immigrants accept the principle of integration into common institutions: they are simply seeking fairer terms of integration. If Canada is going to pressure immigrants to integrate into common institutions operating in either English or French, immigrant groups understandably want to ensure that the terms of integration are fair. This demand is not only justified, but long overdue.

I have tried to present in this paper an optimistic view about the role of multiculturalism in Canadian society, and to dispel some of the common misconceptions of it. I wish I could end with the even more optimistic hope that recognition of our success with multiculturalism will give us the confidence and courage to tackle the difficult issues regarding Quebec and First Nations. But my own view is rather more pessimistic. In the end, the claims of immigrant groups have always been hostage to the power-struggle between English, French and Aboriginal groups in Canada. Since the odds of a dramatic improvement in relations among these groups are slim to none, this suggests that it may be awhile before Canadians are in the frame of mind to recognize immigrant claims for what they are: reasonable claims for fair terms of integration.

ANALYSE

Daniele Conversi

The Bilingualism in Catalonia

68

How can a language survive? Which are the dramas of a linguistic minority under an authoritarian regime? Which are the advantages of a bilingual society? How can be difficulties solved and how can tolerance be lead to viable programs? These are the questions picked up by Daniele Conversi in his essay. The answers constitute arguments and pleadings for the richness of a bi/plurilingual society.

The Catalan was for a long time marginalised in the civil life because of a radical policy of elimination from any public space and, principally, from the school and mass media. Only after the monolingual dictatorship of Franco, a process of deep, almost revolutionary changes was started, which lead to the actual stage of institutional bilingualism. The Catalan experience could be an interesting reference point for anyone who wants to study minority languages.

DIALOGUE

Romania in "A Europe of Regions"

84

When the tenth issue of Altera (Regionalism and/or Regionalisation) was presented in Timișoara in the spring of this year (in the period of the last Kosovo conflict), The Inter-cultural Center of Pro Europe League organized at the headquarters of the

201

Writers Union a round-table debate on this topic. The material presents the discussions. Participants: Gabriel Andreescu, Marius Turda, Valeriu Leu, Brândușa Armanca, Ioan Almăjan, Ludovic Orban, Mariana Cernicova, Adriana Babeți, Elek Szokoly, and, the host and moderator of the debate, Mircea Mihăieș.

DOCUMENT

Kosovo Between Legitimacy and Necessity

108

The issue contains three texts: The Declaration of the President of UN Security Council regarding to Kosovo, The Resolutions adopted by the of UN Security Council regarding to Kosovo, and The Declaration of the General Secretary Kofi Annan at the 55th Session of the Human Rights Commission, the first two of them concluded by a comment signed by Valentin Stan and entitled The UN Dilemma: Between National Sovereignty and Human Rights, which is a juridical interpretation. Here are some of the authors ideas:

"The UN documents presented in this issue of Altera are significant for the evolution of the outlook about human rights and international security. Even if the crisis from Kosovo opened a hot debate on the legitimacy of the international intervention in the region, to stop the serious violation of the human rights, means to recognize or not the exclusive role of the Security Council to authorize such an intervention, is absolutely clear that there are no zones with absolute internal jurisdiction of the state in the domain of respecting human rights.

It is clear that in the interdependence system which is functioning now at a global scale, a political or military conflict, which might have even economic or social causes, between international actors, but also inside states, will affect the system as such. The internal conflict could be caused even because of the non-observance of the human rights affecting the regional security and being under the incidence of the societal security's aspects."

FACES OF EUROPE

Edmund Pech

The Sorbs from Germany — Continuity and Discontinuity in Politics Towards National Minorities from 1945

125

The Sorbs constitute an ethnic minority without a motherland. Their destiny is similar with of the Bascs, Britons, and Frisians. Like these ethnic groups, the Sorbs are keeping their national specificity, their own language and culture still present days, in spite of different trials to be assimilated.

Mainly at the beginning of 19th century the Sorbs were obeyed to a strong assimilationist pressure. The objectives of the German policy, especially in the last third of the 19th century, was to de-nationalized the Sorb people and to assimilate it in the German nation.

The first results in minorities protection were gained by the Sorbs immediately after 1945. In 1946 it was founded the Sorb Pedagogical Institute, which solve the problem of Sorb language teachers. Following this, in 1947 they have got the license for a printing and a publishing house, also for right of editing a newspaper.

Inside of the politics towards minorities, the political leaders have to play — and this is a very clear aspect — an extremely important role. After the centralization of the DRG state structure in 1951-52, and together with the elimination of the lands as political-administrative governments, all of the ambiguities in minority education turned up. In the school curricula of 1951-1952 the Sorb was not taken into account, a fact which lead to organizational conflicts in the schools.

In actual Federal Republic, the rights equality and the state support to maintain the Sorb language and the culture is stipulated by law. The Sorbs' situation is settled by numerous decrees from different levels. In many cases, there were used structures and institutions already existed in the former DRG. The Fundamental Law of FRG does not contain, comparing with the DRG Constitution, any article about the protection of minorities.

RESTITUTIO

Adrian Majuru

Modernity vs. Multiculturality:

Bucharest in Modern Era (1848-1940)

143

Probably the most stereotyped and known naming of the Romanian Capital is "Little Paris". If we accept this metaphor (based on the francophil character of Bucharest in the inter-war period, in sense of language, legislation, architecture, arts etc.), the paper of Adrian Majuru complete and underlines this specificity of a reproduced culture. Bucharest, in the period mentioned in the title, absorbs a huge number of ethnic groups (near the Romanians, Albanians, Arabians, Armenians, British, Germans, Greeks, Hungarians, Italians, Jews, Poles, Russians, Spanish, Turks etc.), and this mixed structure gave to the Romanian Capital its cosmopolitan color:

Modernity vs. Multiculturalism. This is the most interesting, complex, and dynamic period of the history of Bucharest between 1848-1948. It is a period when the modernization of the whole Romanian society was swivel by Bucharest and, implicitly, the colorful society of town.

This paper tries to catch the essential aspects of the modernization of Bucharest, regarding to the allogeneous elements, which dynamised substantially the process of modernization. The allogeneous communities are, generally speaking, urbanized elements as mentality, cultural models, socio-professional background, which gave to Bucharest a cosmopolitan character. The ethnic component of these elements were very diverse, a fact which create an ideal framework to affirmation of multiculturalism. If at the beginning of 19th century, the language used in high society was Greek, it was replaced gradually by French. Except their native language (depending on their ethnic origins), the bourgeois families spoke other languages as English, German, Italian, and, of course, Romanian.

ECUMENICA

Leo Tolstoi

The Church and the State

170

The article was published for the first time in Germany. In Russia it was published in 1904 and 1906. Both Russian edition were confiscated by the authorities and burnt. This first Romanian edition is a trial to recover the Russian classic writers, especially its writings on religion and politics.

The Church and The State represent a violent critiques against the Church and its contradictory relation with the State/Politics through the history. Tolstoi sustain that a symbiosis between these two institutions are unacceptable because of their goals and of means to gain these goals, as well as for their supposed value systems. Unfortunately, argue Tolstoi, the practice prove the contrary: mercantile priests, an immoral „marriage” with the State, and a corrupted institution of Church, which managed the faith as a lie trying to impose it to the people.

REVIEWS

Carmen Maria Andraş

Romanian-Hungarian Literary and Cultural Proximities

180

In the multi- and inter-cultural space of Transylvania, the Romanian-Hungarian/Hungarian-Romanian relation was the mobile of the differentiation which gave the specificity of the region, comparing with other zone from its neighborhood. The book present the dynamic of this relation in the literature of the two cultures, with its positive and negative aspects.

Central and East-European Perspectives

185

A short presentation of the volume published by Balla Bálint and Anton Sterbling (Eds.): Ethnicity, Nation, Culture and East European perspectives, which constitute the second publication from a series of five, the work of the Permanent section for Central and East-Europeans Research of the German Sociological Association. Those volumes present "diverse social reality from the present, as well as the past (...) of Central and East-European countries approached from different point of views", underlying its multicultural dimension.

István Haller

The Multiculturalism of the Regions

189

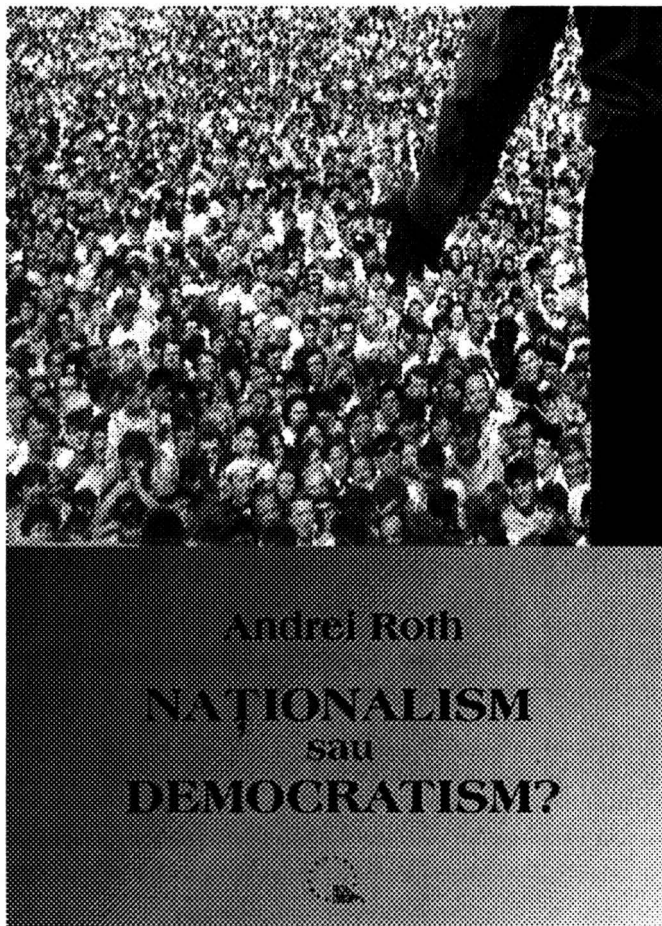
It is a selection of some publications edited by Intellect Society from Great Britain in its collection European Studies. The themes included in these "euro-centric" volumes are suggestively contained also in each of the titles: Regionalism in the European Union, Language, Community and the State, Humor and History, Policing in Europe Uniform in Diversity and The New Russia.

„La acest sfârșit de veac ne aflăm încă, sau iarăși, în fața sarcinii de a opta pentru o formă contemporană a modernității (sau postmodernității) structurilor mentale și socio-economico-politice. Pornind de la aceeași recunoaștere a incompatibilității dintre naționalism și democratism, însă în opoziție cu A.C. Popovici și cu toată linia de gândire pe care a reprezentat-o emblematic, opțiunea

mea clară și univocă este pentru democratismul consecvent al gândirii și pentru democrația împlinită în practica vieții publice, împotriva naționalismului. Analiza celor două concepții antagonice și argumentarea detaliată a propriei opțiuni este intenția asumată a volumului de față.

Sînt sigur că o atare luare de poziție va fi întâmpinată cu repulsie de cei pentru care naționalismul constituie o paradigmă indiscutabilă, intangibilă. Nu-mi fac nici o iluzie că i-aș putea convinge pe cei ce nu vor să gîndească în chip rațional și să se debaraseze de prejudecățile lor. Mă adresez oamenilor dispuși la o discuție în cadrul și conform regulilor raționalității științifice. Supun atenției acestora date empirice și argumente teoretice, invitîndu-i să le cîntărească și să judece în consecință.”

Autorul



La Editura PRO EUROPA au mai apărut:

- Heinrich Henckel, *Sistemul elvețian*
John P. Frank, *Modele de guvernare democratică*
Ezra Solomon, *Economia într-o societate liberă*
Chester Finn, *Politica într-o societate liberă*
Chester E. Finn Jr., *A preda democrația*
Howard Cincota, *Ce este democrația?*
Binder Pál, *Az erdélyi fejedelemség román diplomatái*
Richard Coudenhove-Kalergi, *Pan-Europa*
Willy Zeller, *Breviarul economiei de piață*
Ionel Ion, Mariana Costin-Ion, *Aritmetica. Aritmética*
Ionel Ion, Mariana Costin-Ion, *Számítan. Aritmética*
Andrei Roth, *Naționalism sau democratism?*
*** *Fragmentarium. Judaica-Christiana-Islamica*
*** *România și minoritățile. Colecție de documente*
*** *Învățământul pentru minoritățile naționale în România*
*** *Drepturile persoanelor deținute și închise în Penitenciarul din Tîrgu Mureș*
*** *Respectarea drepturilor lingvistice în Tîrgu Mureș*
*** *Respectarea drepturilor copilului în școlile din Tîrgu Mureș*
*** *Educația în societățile multietnice din Europa Centrală și de Est*
*** *Administrația locală în comunitățile multietnice din Europa Centrală și de Est*
*** *Administrație locală. Autoadministrare locală (vol. I-IV)*

Revista *Alteră*

1. *Autonomie și autodeterminare*
2. *Drepturi individuale. Drepturi colective*
3. *Drepturi individuale. Drepturi colective*
4. *Drepturile omului și religia*
5. *Etnic. Național. Multinațional*
6. *Federalism*
7. *Federalism și reconciliere*
8. *Federalism și devoluție*
9. *Regionalism și regionalizare*
10. *Regionalism și/sau descentralizare*
11. *O Europă a regiunilor*



PRO EUROPE League

The PRO EUROPE League (Liga PRO EUROPA) is one of the most well-known civic NGOs in Romania, founded in the Transylvanian town of Tîrgu-Mureş (Marosvásárhely — Neumarkt), on 30 December 1989, immediately after the fall of the Ceauşescu's dictatorial regime.

The PEL has become respected due to its involvement in promoting human rights, pluralism and multicultural values. From the very beginning of the transition, the PEL has played a significant role in the political reality of Romania, joining different civic movements and alliances committed to mobilize public opinion against the restauration of the former communist structures. In the specific area of the multicultural society of Transylvania, the PEL has played an important role in monitoring discriminatory policies against minorities and in promoting tolerance between Romanians and Hungarians, a key issue for peace and democratic progress in Central Europe.

For more than eight years, the PEL has organized an impressive number of workshops, seminars, round-table debates, summer camps, conflict resolution missions and meetings for teachers, local authorities, judges, prosecutors, students, political and civic leaders, has published an independent weekly and a series of booklets and brochures.

altera is meant to promote the PEL's values among academics, policy makers and the large public in Romania. It is one of the few Romanian publication focusing on the issue of ethnic, religious and linguistic diversity in the Transylvanian area, as well as European integration.



altera

TRIMESTRIAL EDITAT DE LIGA PRO EUROPA

Stimată Doamnă, stimat Domn,

Vă numărăm printre beneficiarii de până acum ai expedierii gratuite a revistei **altera**.

După cum știți, editarea unei publicații de acest profil întâmpină numeroase dificultăți, nu în ultimul rând financiare. Am aprecia dacă, pentru a vă asigura în continuare primirea revistei **altera**, ați subscrie abonamentul deosebit de avantajos pe care vi-l oferim.

FORMULAR DE COMANDĂ

Doresc să comand următoarele patru numere ale revistei **altera**.

Prețul unui abonament este de 80.000 lei (4 numere, inclusiv cheltuielile poștale)

Numele instituției/organizației (dacă e cazul)

.....

Numele persoanei care face abonamentul

.....

Adresa

.....

Tel. Fax.

E-mail:.....

Data Semnătura

Vă rugăm să returnați formularul completat pe adresa redacției:

altera
Liga PRO EUROPA
4300 Tîrgu-Mureș
P-ța Trandafirilor Nr. 5, C.P.1-154

Vă mulțumim.

Plata se poate face prin poștă (ramburs) sau virament bancar
în contul nr. 4596860100 (lei), Banca Agricolă S.A. Sucursala Mureș,
Str. Bolyai Nr.2, Tîrgu-Mureș.

[http:// www.proeuro.netsoft.ro](http://www.proeuro.netsoft.ro), e-mail: altera@proeuro.netsoft.ro

- *Acest număr a fost realizat cu sprijinul Fundațiilor Heinrich Böll (Germania) și BILANCE (Olanda), cărora editorii le adresează mulțumiri.*
- *Opțiunile exprimate în articolele publicate aparțin autorilor.*
 - *Articolele nepublicate nu se restituie.*
 - *Drepturile de publicare sînt rezervate.*

Responsabil de număr: Elek Szokoly

Grafica: Mana Bucur

Tehnoredactare: István Haller

Tipărit la S.C. MEDIAPRINT S.R.L. Tg.-Mureș

ISSN 1224-0338

